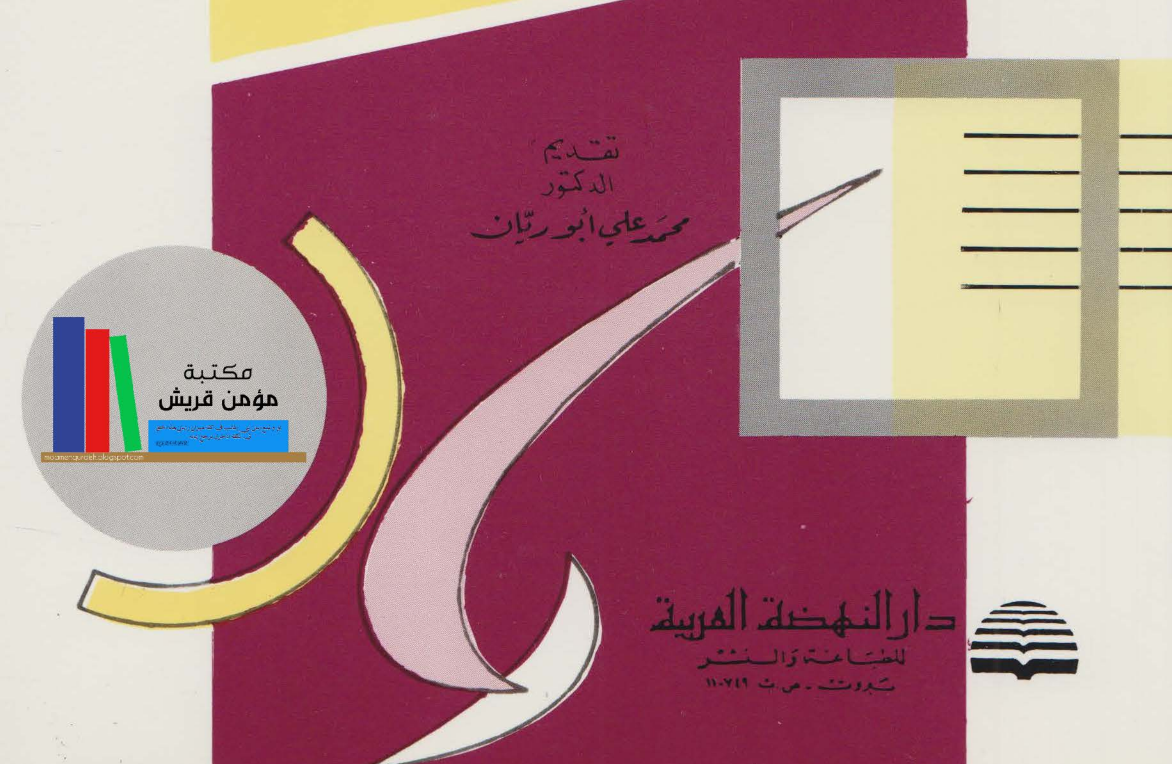
أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٢

مالبرانش والفلسفة الإلهيّة

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



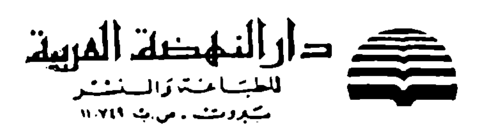
مالبرانش
وَالفَلسفَة الإلهيَّة

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٢

مالبرانش والفلسفة الإلهية

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الدكتور
محمد علي أبو ريان





جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

١٩٩٦

لا يجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل
أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت
إلا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر.

الناشر



الإدارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون : 818704 - 818705
برقياً : دانهضة - ص.ب: 749 - 11
تلفاكس: 232 - 4781 - 212 - 001

المكتبة: شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 - 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية - تلفون: 833180

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١) ﴾

صدق الله العظيم

---

(١) القرآن الكريم، سورة فصلت الآيات ٣٤، ٣٥، ٣٦ ص ٦٣٤ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٨ .

إهداء

إلى شريكي ورفيقي
في الرحلة الطويلة الشاقة
رحلة العلم.

إلى زوجي

إيمانًا بوفاء عميق
واعترافاً بفضل كبير
وامتنانًا بثمرة جهد مشترك

المؤلفة

تقديم وتحليل للكتاب

بقلم: الدكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

لقد كانت الأصول اللاهوتية هي الدعامة الرئيسية التي أقام عليها «ديكارت» مذهبه، على الرغم من أن جمهرة مؤرخي الفلسفة الديكارتية يضعون المذهب الديكارتي في مصاف المذاهب العقلية، وذلك لجملة أسباب. أولها: أن ديكارت قد وضع منهجاً فريداً للفكر ربط فيه بين الفلسفة والرياضة لأول مرة. وأقامه على أساس من الحدس والاستنباط، مع توفر الجلاء والوضوح في الأفكار التي تكون موضوع الحدس والاستنباط وبالفعل كان ديكارت في القرن السابع عشر هو الذي أصلح مسار المنهج عند معاصريه من أمثال «فرنسيس بيكون» وغيره، وذلك بتمسكه بالرياضيات كعنصر أساسي في منهجه. وهذا هو السبب الأول الذي أظهر الطابع العقلي للمذهب عند ديكارت أما السبب الثاني وهو الذي تدور حوله سائر كتابات المفكرين فهو الكوجيتو الديكارتي الذي ظل تأثيره يتدافع عبر تيارات الفكر الفلسفي إلى عصرنا هذا. والذي انتقده البعض باعتباره يؤدي إلى الوقوع في دور خبيث كما نعرف من دراستنا للفلسفة. ثم أن ديكارت نفسه يعلق صحة الكوجيتو على الضمان الإلهي فما الذي يضمن لنا كما يقول هو أن شيطاناً ماكراً يعبث بعقولنا حينما نقول إنني «أفكر فأنا موجود» ما الضامن لنا بأن هناك ترابطاً بين هاتين القضيتين يجيب ديكارت: «بأن الله هو الضامن لي من

الـوقوع في الخـطأ»، وبذلـك يستبعـد فكـرة الشيـطان المـاكـر الخبيث بسبب الحضـور الإلهي حتى في أبسط العمليات العقليـة وأعلاهـا من نـاحيـة القمـة الفلسفيـة، وهي الصلة بين الذات المفكـرة والـوجـود. وكـل الفلسفـات إنمـا تحـاول دائماً أن تقـطع هذه المسـافة البعيـدة جداً بين الـذات والوجـود وربما اعتقدها البعض أنهـا أقرب إليهم من حبـل الوريـد. هذه هي مشكلة الفلسفـة على وجه العموم.

وإذا كـانت هـذه هي أصـول وقـواعـد الفكـر الـديكـارتي أو المـذهب الديكارتي فإننا نلمح من خلالهـا العناصـر اللاهـوتية الأسـاسية في هـذا الفكر الذي حاول «ديكارت» جهده أن يخفيها، حتى تظهر الواجهة العقلية للمـذهب بصورة براقة. وإلا فلماذا أغفل «ديكارت» فكرة الجلاء والوضوح فقـد كان من الممكن أن يكون محك الحقيقة هاتان الصفتان وإنهمـا لن يكونـا بحاجـة إلى الضمان الإلهي بل العكس فإن وجود الله إذا كان جلياً واضحـاً فلن يحتاج إلى دليـل آخر على وجـوده، ومن ثم فإن الـدليـل الأنـطولـوجي الـذي أشـار إليـه المؤرخون، ومضمونه كما جاء عند القـديس «أوغسطين» إن فكـرة إله تتضمن في ذاتها الإشارة إلى وجوده، وإننا نتساءل من الذي وضع في عقولنا فكرة إلـه كامل؟ بالطبع لسنا نحن، فنحن ناقصون، نفوسنا ناقصة فلا بد أن ثمة موجـود آخر غير نفوسنا هو الذي وضع فيها فكـرة إله كـامل ومن ثم فـإن الله موجـود. وهنا أيضاً نستطيع أن نربط بين هذه الفكـرة، وبين فكرة الضمـان الإلهي التي هي أساس المذهب فالله هنا وحدة أيضاً هو الذي يضمن صحة تفكيرنـا حينما نستخرج من أنفسنا فكرة، إله كامل ونثبت أنه موجود.

وهكذا فأينما اتجهنا بـالمذهب وجـدنا أن الصفـة اللاهـوتية هي الغـالبة عليه؛ ولهذا فإن ديكارت لم يستطع أن يتحرر من الميتافيزيقـا في عصر هـاجم كله الميتافيزيقا بداية من «فرنسيس بيكون» وغيره فنجده بالفعل يصور الفلسفـة في كتابه «المبادىء» بشجرة لها ساق وفروع تحملها الميتافيزيقا التي هي عنده

أســـاس العلوم. وليس هنــاك من شــك في أن المبحث الإلـهي هــو قـمـة الميتـافيزيقـا عنـد «ديكـارت» ومن ثم فـإن الـلاهـوت سيعتبـر قمـة الفلسفـة الديكارتية سواء أكان هذا تنازلاً من ديكارت لعلماء اللاهوت في عصره أم كان غير ذلك.

ومن دراستنا للفكر الفلسفي عبر التاريخ نجد أن القـواعد الأسـاسية لأي مذهب رائد يستمر بوضوح عبر تـلامذة المـذهـب، أو بمعنى آخر أن مـا حاول المذهب أن يخفيه نجده يظهـر بصورة واضحـة في معتنقيه فيمـا بعد. حـدث هذا بالنسبة لأفلاطون إذ أنه أراد أن يكون رياضياً ولكنه كتب معـظم محاوراتـه بلغة أدبية رائعة بعيدة كل البعد عن الطابع الرياضي، وفي أخريات أيـامه ألقى محاضرات شفوية اتجهت بالمذهب كله نحو الريـاضة وأصبـح مساراً لمـذهب مـرتبط بتطور الـرياضيـات لـدرجـة أننـا نجـد أن المـدرسـة الأفـلاطـونيـة في الإسكنـدرية تتخـذ طريقهـا إلى الشك عنـد «بيرون» وأتبـاعه، كنتيجـة حتمية لتدخل الرياضيات في الفكر الأفلاطوني. وحيث استـطاع أصحاب هـذا الفكر أن يضعوا الوضوح الرياضي في مقابل الوجود سواء كان معقولاً أم ممتداً. وهو بلا شك ينطوي على مشكلات تثيـر الشك وهـذا هو الـذي انحدر بـالمدرسـة الأفلاطونية إلى الشك الخالص في عصر يموج بالآراء الشكية عند «كارنيادس» و«سكستوس إمبريقوس» وغيرهم من فلاسفة الإسكندرية القديمة.

وكذلك فإننا نرى أن في موقف «هيجـل» الجدلي (استـطالات) واضحة كانت كامنة في مذهب كل من «أفلاطون» و «كانت».

وهكذا نجد أن تلامذة «ديكـارت» كان عليهم أن يبـرزوا عن طواعيـة أو غير ذلك العناصر الأساسية اللاهوتية في مذهب «ديكارت»، وقد تمثل هذا في مـواقف «مالبـرانش» و «بسكال» و «ليبنتـز» على الأخص. حيث نجـد تـدخـل الألـوهية واضحـاً بدرجـات متفـاوتـة في مـذهب كـل منهم ممـا يثبت ارتبـاط مذاهبهم الثلاث عضوياً بالمذهب الـديكارتي. ولكن مـالبرانش يعتبـر الخليفة

الرئيسي في هذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحاً تمام الوضوح في ترسم خطى اللاهوت المسيحي الذي حاول «ديكارت» أن يخفيه.

وإذا نظرنا إلى الله عند «ديكارت» وجدنا أنه الضامن للحقيقة. كما نجده عند «مالبرانش» هو أصل الحقيقة ومنبعها، والقائم على صياغتها منذ أول لحظة، ويصبح دور النفس الإنسانية هنا ثانوياً أو هو كدور الإناء القابل للمطر، فهل يكون لهذا الإناء أي تأثير في مليء نفسه بنفسه بالماء؟ بالطبع لا. فالمطر مصدره خارج عن الإناء. وهو ينساب من السماء، فحدث أن هناك إناء فامتلأ به المطر. وهكذا نجد أن دور النفس في مجال المعرفة إنما يتحدد في مجرد الاستعداد لتلقي نعمة المعرفة. فماذا تفعل النفس وهي تستعد لقبول العطاء الإلهي المعرفي؟ إنها تتطهر وتجدد نفسها من الشواغل أي من الأغيار أي مما هو غير الله، وتركز على فكرة الألوهية وتعكف على الصلاة والانتباه. فهذه هي صلاة النفس التي تمثل بين يدي الله، وتضرع إليه أن يهبها المعرفة. وقد يهبها الله المعرفة إذا كانت مخلصة وقد لا يهبها إياها إذا لم تكن على درجة كبيرة من التطهر والانتباه فتنسال عليها الهامات المعرفة بطريقة إيجابية بعيدة عن المفاعلة. إذ لا دخل ولا أثر للنفس مطلقاً في تلقي المعارف الإلهية. أما عند «ديكارت» فإن الأمر يتطلب شرطاً أساسياً وهو قدرة النفس على الحدس بالإضافة إلى الإنتباه أيضاً، ولكن النفس تسهم في صياغة فعل المعرفة حقيقة أن الله يضمن صحة المعرفة الحدسية، ولكن النفس أيضاً تتدخل في الصياغة ووضع الحدود المعرفية. بينما نجد أن الإلهام الإلهي ـ على ما يرى «مالبرانش» ـ يعطي جملة، وهنا نجد تشابهاً بين موقفه وموقف الأشاعرة المسلمين. ذلك أن الله يهب المعرفة للمتجه إليه في طلبها بدون أن يبذل أي مجهود سوى أن يستعد لها، وهذا ما يسميه كل من «مالبرانش» والأشاعرة « بالعلل المناسبة». فاستعدادي لتلقي المعرفة عن الله

ليس علة لورود المعرفة بمعنى العلية الذي نعرفه، ولكنه مناسبة نستعد فيها لتلقي العطاء الإلهي بدون أي إسهام في عملية المعرفة من طرفنا، وذلك مصداقاً لقوله تعالى في كتابه العزيز ﴿**اتقوا الله ويعلمكم الله**﴾ [1] ويصبح معنى التقوى هنا هو التطهر والصلاح واخلاص النية والانتباه أثناء العبادة وتركيز النظر إلى الذات الإلهية.

إذن فإننا نرى في هذه المشكلة التي اخترناها بالذات من جملة المشكلات التي عرضت لها الباحثة جملة وتفصيلاً في هذا السفر الطيب عن «نيقولا مالبرانش» ألا وهي مشكلة الرؤية في الله. يتضح لنا فيها أن «مالبرانش» قد إتجه مباشرة إلى الهدف الذي كان قد أخفاه «ديكارت» أو إلى ذروة المذهب الديكارتي متخطياً البنية التي كان لا بد منها في صياغة مذهب «ديكارت» فقد جاءت هذه البنية كما أشرنا مستندة تماماً في تكوينها إلى الاتجاه العقلي الذي عرف به مذهب «ديكارت» عند بعض المؤرخين كما أشرنا. ولكن الحقيقة أن خيوط البناء المذهبي عند «ديكارت» تتجمع في النهاية ليمسكها مقبض الإله ويحركها في مجال الميتافيزيقا كيفما يشاء، ولم يستطع «ديكارت» أن يعلن عن هذا بوضوح وإلا لانضم مذهبه إلى جملة مذاهب اللاهوت الصغرى المستمرة منذ القرون الوسطى، ولكننا نجد أن «مالبرانش» يعلن بصراحة عن مركزية الله في مذهبه، وأن الوجود مجلى للفعل الإلهي وأن المعرفة هي رؤية في الله، وأنه لا مجال للعلية الحقيقية في عالم لا تبدى فيه سوى علة وحيدة هي الله.

وهكذا تأخذ الميتافيزيقا ثوب اللاهوت عند «مالبرانش» وتتلون المعرفة بهذا اللون اللاهوتي، وينسحب هذا كله على الصلة بين النفس والجسد

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي المكتبة العصرية ١٣٦٤هـ ٢٨٢/ القاهرة.

والإنسان، وفي هذا إبراز للصورة المسيحية للإنسان فهو ابن الخطيئة بسبب الجسد، وسيصبح إلهياً بفعل الخلاص، ولن يكون هذا الخلاص إنسانياً بل يكون بفعل الرب الذي يتنزل في صورة الإبن عند المسيحيين لكي يخلص البشر من الخطيئة الأصلية ويرتفع بهم إلى عالم السماء. وتكون الرؤية في الله هي هذا الارتفاع عن الخطيئة ونحن في نطاق الدنيا، مثل هذا كالصوفية المسلمين والمسيحيين الذين يرون أن النفس تفنى عن الجسد وتتجه إلى الحضور الإشراقي في الحضرة الإلهية، ويبقى الجسد معلقاً أثناء هذا اللقاء الإلهي الإشراقي.

ويعتبر «مالبرانش» على هذا النحو في قوله بالتجلي الإلهي بصفة خاصة من أوائل فلاسفة الإشراق الإلهي المسيحيين في العصر الحديث.

ولا نريد في هذه المقدمة أن نبين بالتفصيل تأثير الإسلاميين في «مالبرانش» ـ كما سبق لغيرنا أن بين تأثيرهم في «ديكارت» عن طريق الغزالي الأشعري. لأن التأثير الأشعري واضح تماماً في مذهب «ديكارت» وتلامذته.

ولا يسعني وأنا أقدم لهذا الكتاب إلا أن أشيد بالمجهود المثمر الذي ما فتأت الدكتورة راوية عبد المنعم عباس تلميذتنا النجيبة تقوم به في حقل الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ونأمل أن تستمر في هذا الدرب بنفس الروح العالية، والجدية، والاهتمام الشديد بالعلم وبالدراسة الجامعية.

والله الموفق إلى سواء السبيل

د. محمد علي أبو ريان

المعمورة في غرة شوال ١٤٠٥

الموافق ١٨ يونيه ١٩٨٥

مقدمة

يعد «نيقولا مالبرانش» Nicolas de Malebranche أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وواحداً من أتباع الاتجاه الديني العقلي. وخاصة لتأثره بفلسفة «ديكارت» العقلية من جهة، وبالفلسفة الدينية للقديس «أوغسطين» من جهة أخرى.

وتأتي أهمية دراسة «مالبرانش» إلى أنه يعد أحد أتباع مدرسة ديكارت. ممن عبروا عن المذهب العقلي، في صورة روحية أدق تعبير. أما اتجاهه للعقلانية. فقد تأتى من رفضه للمذاهب المدرسية، وإطلاعه الشغوف على كتب «ديكارت»، واستيعابه لمذهبه، وتعمقه لأبعاده، وخاصة وأن الفرصة قد سنحت له - ذات يوم - واطلع على أحد مؤلفاته الرئيسية «بحث في الإنسان» Traité de L'homme وما أن انتهى من قراءته، حتى ذهب ينهل من المذهب بأكمله، ممثلاً في مؤلفات «ديكارت» العديدة، المتنوعة بما تزخر به من العلم والفلسفة، والأخلاق، فاتجه للمذهب العقلي معجباً به، وأخذ يحذو حذو «ديكارت»، في أغلب مواضع فكره. أما النزعة الروحية التي برزت من خلال مذهبه المثالي، فقد تغلغلت في فكره من واقع ممارسة حياته داخل الكنيسة التي درس بها، وما تلقاه من العلم الديني في مجمع «الأوراتوار» الشهير أثناء دراسته فيه، فقد تتلمذ على يد آباء اللاهوت بعد أن نبذ فلسفة «أرسطو الملحدة لخلوها من الإيمان، فانكب على دراسة فكر «أوغسطين» الذي دفعته

قراءاته المستمرة لفلسفته الدينية، المعبرة عن روح المسيحية إلى الشغف بكتاباته، والأخذ بآرائه المستمدة من الكتاب المقدس.

وهكذا قدمت الفلسفة المالبرانشية، من خلال استمدادها من منابع الفكر العقلي والروحي، فلسفة ذات طابع مثالي، روحي عبرت عن حالة من الوفاق بين تياري الفكر العقلي والديني في القرن السابع عشر.

ومن هذا المنطلق يمكننا إجمال المبررات التي دعتنا لدراسة هذا الفيلسوف الديكارتي على الوجه التالي:

أولاً: إن «مالبرانش يعد واحداً من أوائل من تابعوا «ديكارت» على مذهبه العقلي. أو ممن عرفوا ـ تجاوزاً ـ في تاريخ الفلسفة «بصغار الديكارتيين»، فقد كان فيلسوفاً فرنسياً أعجب بنسق «ديكارت» الفلسفي بدرجة كبيرة. فأخذ يتمثل فكره في صدق بين، لا يفهم من ذلك أنه كان نسخة متكررة منه، بل يصح القول إنه قد انتهى إلى النتائج المتوقعة والمحتملة للمذهب الديكارتي. فقدم لتاريخ الفكر الفلسفي فلسفة مثالية روحية منبثقة من محاولة تفسير المذهب العقلي ومتأثرة به منذ البداية، لكنها مختلفة معه في نتائجها. فبدت هذه البنية الجديدة في صورة مذهب عقلي، روحي، مباين للمذهب العقلي الذي غالى فيه «ديكارت».

ثانياً: إن «مالبرانش» كان واحداً من «الأوغسطينيين الدينيين» الذين تابعوا «أوغسطين» على مذهبه اللاهوتي، ويكفي هذا مبرراً كي تبدو فلسفته، وقد برز فيها الجانب الديني ـ الروحي ـ متآذراً مع الجانب العقلي.

لقد استمد «مالبرانش» من لاهوت القديس «أوغسطين» بنفس الدرجة التي نهل فيها من عقلانية «ديكارت» وتحمس لها، فإذا بفكره ينبثق معبراً عن فلسفة عقلية، ديكارتية، ممتزجة بالدين، ومستندة إلى الكتاب المقدس

«العهد الجديد». يشهد بذلك ماعبرت عنه نظريتي «الرؤية في الله» و«العلل المناسبة».

ثالثاً: إن فلسفة «مالبرانش» وهي تستقي أصولها من منبعي الفلسفة والدين، وتستند إلى منطق العقل والنقل ـ في إطار التيار العقلي الفلسفي حينذاك ـ تبدو كأنها استمرار للفكر الديني في القرون الوسطى. لكنها من جهة أخرى، قد أفصحت عن البعد الديني المختفي وراء المنهج العقلي «لديكارت» الذي لم يكن يقصد هو ذاته الإشارة إليه مخافة بطش السلطات وهو ما يدعونا لأن نتساءل هل قصد «ديكارت» من فلسفته حقيقة ـ كما يقول لنا ـ إثبات وجود الله وخلود النفس؟ أم أن ذلك كان مجرد ضرورة منهجية كي يؤسس ميتافيزيقاه الجديدة؟.

رابعاً:، إن أهمية دراسة «مالبرانش» ترجع إلى ما يمثله فكره من امتداد فكري، أو تطوير وتحليل أو ـ إذا جاز لنا القول رؤية جديدة مختلفة لتصورات «ديكارت» الرئيسية، المتعلقة بمشكلتي الوجود والمعرفة، اللتين طرحهما على بساط البحث الفلسفي ـ حلولاً ـ مصطنعة، قلقة ـ حتى يتمكن من تثبيت دعائم مذهبه العقلي الرياضي. وتأدت بمن لحقه من الفلاسفة ـ وكان «مالبرانش واحداً منهم ـ إلى وضع تفسيرات لهذه المشكلات في نطاق مذاهبهم وتصوراتهم الخاصة.

من خلال طرح هذه المبررات الأربعة، وجدنا أننا في حاجة إلى دراسة فلسفة «مالبرانش» العقلية المثالية، الروحية من حيث أنها تنطوي على بعد جديد ولقاء مؤكد بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل، بين المتناهي واللامتناهي.

هكذا أتقدم إلى المكتبة الفلسفية العربية، ببحث في أحد «صغار الديكارتيين» وواحداً من أشد المخلصين لفكر «ديكارت» ممن تابعوا مذهبه حتى وصلوا به إلى أبعد نتائجه المنطقية.

أقدم «نيقولا مالبرانش» فيلسوفاً ورجـل دين جمعت شخصيته بين أبعـاد ثلاثة للفكر هي: العقلانية والمثالية والروحية . . .

بما عبرت عنه فلسفته، من خلال هذا العمل الذي أعرض له. وهذا هو العمل . . . أتقدم به إلى عالم الفكر.

فإذا اتفقت معي بعض الآراء فليكن. وإذا اختلفت فلا استغراب!

فالاختلاف في الفكر، سمة الفلسفة الأصيلة، ورمز خلودها.

والله الموفق إلى سواء السبيل.

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
جليم - رمل الإسكندرية
أول مايو ١٩٨٥

البَابُ الأول

« مَالبرانش وَصِلته بالمدرَسَة الدِيكارتيّة »

- تمهيد . .
- الفصل الأول : المدرسة الديكارتية بعد «ديكارت»
- الفصل الثاني : «نيقولا مالبرانش» حياته ، مؤلفاته .

أولا : حياته

ثانياً : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثاً : مؤلفاته

- تعليق وتقييم .

تمهيد

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر إسم «الفلسفة الديكارتية» لتأثرها البالغ بفكر «ديكارت» العقلي، الذي تجاوز حدود ذاته، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له، واللاحقة عليه بصورة كبيرة. وإذا كانت فرنسا هي البلد التي أنجبت «ديكارت». فيلسوف العقل - إذا جاز لنا التعبير - فإن ما خلفه هذا الفكر من آثار، كان قد تعدى حدودها ونفذ بقوة إلى الأوساط العالمية متفاعلاً مع جميع العقول في داخل فرنسا وخارجها.

وقد وجد المذهب الديكارتي الكثير من التأييد والرفض من الأنصار والمعارضين. فمن بين من ناصروه في مجال الأدب، كان هناك نخبة من المفكرين والأدباء الفرنسيين الذين ذاع صيتهم في ذلك الحين، أمثال مدام دي سيفينيه ولابروييـر اللذين أيدا «ديكارت» وتأثرا به إلى حد المحاكاة في طريقة منهجه واستدلاله.

وفي مجال الدين نجد جماعة الجانسينست« Janesénistes » (اليسوعيون)، والأوراتوريان Oratoriensعلى رأس الجماعات الدينية التي شجعت «ديكارت» وساندته، وخاصة أنهما قد رفضا الفكر الأرسطي الذي تمسكت به جماعة اليسوعيين، وطبقته بقداسة في المدارس والمعاهد التعليمية. لقد بدأ الصراع شديداً حمساً، بين فكرين أحدهما قديم متوارث ملتزم، له

سيطرته الكاملة على الفكر، والآخر جديد على العقول التي ألفت التمسك بالعلوم المتوارثة من العهد المدرسي.

كان النزاع يبدو جلياً بين أتباع الفكر الأرسطي، الذين نشأوا عليه، وتعلموه في المدارس، فلم يجترؤوا على معارضته، أو نقده، مع ما ينطوي عليه من ضعف، وبين أتباع منهج «ديكارت» العقلي، وهو منهج جديد كل الجدة، ملتزم بعالم الفكر الواضح الجلي، مشتركاً بين جميع العقول. لكن فكر الإنسان لا ينسلخ عن ماضيه، مهما تقدم وتجدد. فتاريخ الفلسفة يطلعنا على محاولات فكرية، حاولت الجمع بين المنهج الجديد لديكارت، ومنهج أرسطو، وليس أدل علي ذلك من المحاولة التي قام بها أتباع «دير بور رويال» Port — Royal المشهور، في سبيل التوفيق بين منهج «ديكارت» ومنطق «أرسطو» وتمثلت في المؤلف الكبير الذي حاول فيه أرنو ونيكول زعيمي الدير التوفيق بين منهج «ديكارت» ومنطق «أرسطو».

لقد أقام «ديكارت» منهجاً جديداً ـ على الرغم من موجة الرفض التي تعرض لها ـ من جميع الأوساط في بلده، غير أن موقفه المهادن، الذي تمثل في رسالته المخلصة، والسلمية إلى علماء أصول الدين في باريس إلى جانب قوة مذهبه قد جعلتهم يحصلون على قرار من برلمان باريس بمنع تدريس فلسفة «أرسطو».

وهكذا ظهر المذهب الديكارتي قوياً نفاذاً ـ حتى مع من يرفضونه وينقدوه ـ وليس هناك ما هو أكثر دلالة على ذلك من موقف أصحاب المذاهب المعارضة له، الذين شيدوا فلسفات متكاملة في ظل قضايا مذهبه الجديد، وفي ضوء ما أثاره من مشكلات، تتعلق بموضوع المعرفة، والفكر والامتداد.

لقد كان لمذهب «ديكارت» أتباعه الذين درسوا في نطاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراته وقضاياه وتبنوا مشاكله حتى وصلوا بها إلى أبعد نتائجها المنطقية، من أمثال: بليز بسكال (Blaise) Bascal ومالبرانش Malebranche

(Nicolas)في فرنسا، وباروخ سبينوزا (Spinoza (Baruchفي هولندا وجو تفريد ليبنتز (Leibnitz (G. Wفي ألمانيا لقد تأثر هؤلاء جميعاً بديكارت، وتابعوا مذهبه، مما دعا مؤرخوا الفلسفة إلى تسميتهم «بصغار الديكارتيين». لتأثرهم الكبير بالمذهب الديكارتي.

وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ «صغار الديكارتيون» ـ تجاوزا ـ على هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب، فإن هذا اللقب لا يعني إضعافاً من شأنهم أو تقليلاً من قيمة مذاهبهم، فقد قدموا لتاريخ الفكر الفلسفي مذاهباً ذات قيمة، كما أبان فكرهم عن البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلي، بما وضعوه من حلول نهائية لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتي قد ألقى بها على بساط البحث الفلسفي بدون حل قاطع لها.

وسوف نتناول في هذه السلسلة. «الفلسفية» مجموعة من الفلاسفة الذين تابعوا ديكارت على مذهبه العقلي، وأسهموا بنصيب وافر في إثراء الحركة العقلية في القرن السابع عشر، أمثال: مالبرانش، وبسكال، وسبينوزا، وليبنتز.

وسوف نخصص هذا الجزء لدراسة فلسفة «نيقولا مالبرانش»، الفيلسوف ورجل الدين الفرنسي الذي كان من أشد المتأثرين بمذهب «ديكارت»، وأوثقهم صلة بأفكاره، فانبثقت فلسفته معبرة عن روح المنهج الديكارتي خير تعبير، ولا سيما في مجال المعرفة، التي بلغت في تصوره الميتافيزيقي أوجها في نظريتيه عن «العلل الاتفاقية» Causes occaisionelles Vision en Dieu والرؤية في الله».

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية
بعد "ديكارت"

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية بعد "ديكارت"

أشرنا في المقدمة إلى الدور الرائد لديكارت، في تأسيس الفلسفة العقلية الحديثة، وعرضنا لأثر فكره على معاصريه ولاحقيه، ومن تابعوه على منهجه، أو اختلفوا معه. وفي هذا الفصل نقدم للتيارات الفلسفية في عصره، قبل أن ننتقل لبحث موقف «مالبرانش» في ضوء التيارات الفلسفية، والدينية، والأدبية التي ظهرت في عصر «ديكارت» وما بعده إبان القرن السابع عشر. فقد ترك مذهب «ديكارت» أثر لا يستهان به في بلده فرنسا وفي خارجها، إذ أثر فكره على كبار الأدباء الفرنسيين أمثال: مدام دي سيفينيه «Mme de Sévigné» ولابروير «La Bruyere». كما تأثرت به جماعات الجنسينست الدينية «Janesénistes»[1] (اليسوعيون) الذين أيدوا مذهب أرسطو والتزموا به

---

(١) الجانسينزم: Jansinism - أسس هذا المذهب في فرنسا لاهوتي هولندي يدعى «كارنيليوس جانسين» Carneluis Jansen (١٥٨٥ - ١٦٣٨)، كان يعمل مطراناً لمدينة إيرى Evêque d'iprés في هولندا، وكان عرضه لفكر القديس أوغسطين في كتابه «القديس أوغسطين» من أهم الدعامات التي تأسس عليها هذا المذهب الديني، حيث تناول فيه مشكلة الحرية الإلهية والقدر في فكر أوغسطين الديني معروضة من وجهة نظر جانسين.

ويرمي هذا المذهب: إلى أن علم الله الأذلي ليس محل للتغيرات، من حيث هو علم ثابت لا خروج فيه من القوة إلى الفعل لأنه بالفعل دائماً، ولما كان هذا العلم الإلهي يمثل نظاماً له الكمال الأسمى في تنسيقه وترابطه، لهذا فإنه لا يسمح بتدخل الإرادة =

في تعاليمهم ومبادئهم وكذلك جماعة الأوراتوريان(١)، ونتيجة لذلك فقد نشب الصراع بين جماعتين من أصحاب المواقف الفلسفية واللاهوتية في هذا العصر. الأولى: مجددة تتمسك بفكر «ديكارت»، وتنقد الفكر المدرسي المتوارث، بمنهج الشك. والثانية: جماعة تقليدية، تحاول التوفيق بين تيار فكر «ديكارت» الجديد، وبقايا فكر أرسطو المدرسي (٢) التقليدي، من أمثال: «أرنو» Arnauld «ونيقولا» Nicolasزعيمي دير «بور رويال» اللذين قاما بمحاولة علمية لضم منهج «ديكارت» لمنطق «أرسطو» في مؤلف مشهور لهما.

وعلى الرغم من تيارات القبول والرفض التي اجتاحت هذا العصر، فقد استمرت الحركة الديكارتية قوية، مؤثرة، حتى أنه لم تخرج إلى الوجود فلسفة واحدة، ولو تعارضت معها. إلا وقد تأثرت بها، إلى الحد الذي دفع

= الإلهية بصورة عشوائية، ومن ثم فإن علم الله الأزلي يحد من إرادة الإختيار أو من القدرة الإلهية أو الإرادة في الفعل أو التكوين.

وقد أيد هذا الإتجاه في فرنسا «سانت سايران» Saint Cayran «وأرنو» Arnauld وكذلك لاهوتي بور ـ رويال كما كان بسكال من مؤيدي هذا المذهب بما ذكره في رسائله المعروفة باسم Les Lettres Provinciales . غير أن هذا المذهب قد وجد معارضة من الملك لويس الرابع عشر الذي حارب أتباع دير بور ـ رويال بشدة، ورغم ذلك فقد ظل هذا الدير هو المقر الرئيسي والأخير لأتباع هذا المذهب الذي استمر في فرنسا حتى منتصف القرن الثامن عشر، ولا تزال في هولندا كنيسة صغيرة تحمل إسم هذا المذهب حتى يومنا هذا.

La Rousse ,. VI P. P 1452 — 1460.

(١) مجمع الأوراتوار الديني: Congregation de L'oratoire أسسه «سانت فيليب نيري» «Sainr philipe Neri» في روما عام ١٥٦٤ ثم نقله «كردينال دي بيرول» إلى فرنسا في عام ١٦١١. تخرج من هذا المجمع كبار الوعاظ والمدرسين والعلماء المشهورين في فرنسا في ذلك الحين.

La Rousse , P 1582 - P 714.

(٢) إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٦٢.

معارضيها ذاتهم، إلى تلمس مذاهبهم الجديدة، في دراسة منهجها، الذي كان قد انتشر في جميع بلدان أوربا في مواجهة صريحة مع مذهب الشك[1].

إن تيار الفكر الديكارتي، قد تخطى حدود فرنسا، مؤثراً على الكثير من المفكرين، الذين تابعوه وحاولوا معالجة ما ظهر فيه من ثغرات تتعلق بمسائل الطبيعة، والوجود، والمعرفة، والتي كان من بينها مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود التي مثلت مسألة الصلة بين النفس والجسد مظهراً فريداً لها.

وقد تأدى بهم ذلك إلى اتخاذ مواقف مختلفة بصدد تفسيرها، فمنهم من تجاوز هذه العلاقة، بين الفكر والوجود، وانتهى إلى القول بالوحدة المطلقة «Monisme»، على ما ذهب إلى ذلك «سبينوزا» Spinoza، في مذهبه عن وحدة الوجود Panthéisme. ومنهم من جعل الوجود مجلى لكثرة روحية Pluralisme، على قمتها المونياد الأعظم، كما تصور «ليبنتز» في مذهبه الحيوي، وفي فكرته عن الإنسجام الأزلي أو سبق التوافق Harmonie Préétablie ومنهم من فسرها بالوحدة الروحية أو الرؤية في الله Visionen Dieu كما فعل «مالبرانش»، في مذهبه عن العلل الاتفاقية Causes occaisionelles.

لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة، في محاولاتهم لتلمس الحقيقة، في هذه الثنائية، التي ألقاها «ديكارت» على بساط البحث الفلسفي، معضلة بدون حل نهائي. وبهذه المناسبة يذهب هاملان Hamlin في قوله: ـ «لقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند «مالبرانش» والتوازي عند «سبينوزا» والتوافق المسبق عند «ليبنتز» حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد»[2].

وقد انقسم الفلاسفة في عصر «ديكارت»، إلى عدة طوائف، تباينت في

---

(١) Popkin; Richard; H; **the philosophy of 16 and 17 centuries,** the free press collier, New York U. S. A 1966. P 21.

(٢) Hamlin; O. : **Le Systéme de Descartes** P. U. F Paris 1954 ch XV III P 374.

اتجاهاتها الفكرية، وهي تستند في ذلك إلى حجج تدعم بها موقفها اللاهوتي والفلسفي، فمنها من عارض «ديكارت»، ومنها من أيده. أما الطائفة الأولى فقد اتخذت من فكر القديس «توما الأكويني»[1]، S. thomas D'Aquin(١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) سنداً لمعارضة «ديكارت» بينما اتخذت الطائفة الثانية، من لاهوت القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٢٥٤ ـ ٤٣٠)[2]، ومن حكمة فلسفته سنداً لها.

---

(١) القديس توما الأكويني: أحد آباء الكنيسة في العصر الوسيط، حاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس، كما كان يهدف إلى تبرير العلم الكاثوليكي، ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان، فوضع الأول في المرتبة الأولى باعتباره مكملاً للثاني ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره، وقام في سبيل ذلك بتنصير فلسفة أرسطو، وجعلها ملائمة لتعليم الكنيسة والوحي المسيحي. وفحوى مذهب توما في التوفيق بين الفلسفة والدين: إن الكتاب المقدس هو «كلمة الله»، وأنه يجب أن نعقل حتى يتسنى لنا الإيمان[1]. ومن هنا تجمد العلم وأصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت «دروب الابتكار والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع فانحصر الفكر في دائرة اللاهوت وأغلقت منافذ الآراء الجديدة والجدل الحر.

O' Connor, D. J: **Critical History of Western Philosophy**, the free of Golencoe. U. S. A 1964 P. 100.

(٢) القديس أوغسطين من بين الآباء المدافعين عن الدين المسيحي في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. كانت أفكاره من بين العوامل التي زادت الموقف الفكري سوءاً، في خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحي حتى تتمكن العقول من الفهم، فمزج تعاليمه اللاهوتية، بروح فلسفي أفلاطوني مقيماً فكره على تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعل الآباء المعظمون (الممجدون) ـ péres Apologistes «الذين دافعوا عن الدين المسيحي».

وكانت عبارته «أجبروهم على اعتناق دينكم» ـ وهي من أقوال السيد المسيح ـ وكذلك ما صرح به في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» من أنه ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤيده الكتب المقدسة، من بين العوامل التي زادت من خطورة الموقف. وعرقلة الفكر العقلي الفلسفي ولا سيما بعد أن ذكر أوغسطين ما للكتاب المقدس من أثر كبير على العقول، وما ذهب إليه عن أن السماء هي مدينة الله والأرض مدينة الشيطان.

أدى هذا الموقف في المزج بين الفلسفة والدين وفي الإعلاء من شأن الأخير على =

ويعد «مالبرانش» أحد الذين عبروا عن فلسفـة «ديكارت» بـوضوح حتى أنه لم يتفلسف إلا بعد أن قرأ مذهبه Doctrine كاملاً.

= الأولى إلى وقف التقـدم العلمي فأصبـح الكتاب المقـدس منـذ ذلـك الحين هـو المـرجـع الرئيسي للعلم.

ومن تحليل فكر أوغسـطين يتبين لنا: أنـه يربط الميتـافيزيقـا بالـلاهوت بشـدة، ويفسـح الطريق أمـام الروحـانية الأفـلاطونيـة، لكننا من جهـة أخرى نـرى أن موقف تـومـا الأكويني يتمثل في محاولة التوفيق بين الميتافيـزيقا، وتعـاليم الكتاب المقـدس أي التقريب بين العقل، والإيمان.

الفصل الثاني

(نيقولا مالبرانش : حياته ومؤلفاته)

أولاً : حياته .

ثانياً : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثاً : مؤلفاته .

* تعليق وتقييم .

الفصل الثاني

نيقولا مالبرانش : حياته ، مؤلفاته

أولاً ـ حياته :

فيلسوف فرنسي المولد والنشأة، ولد في باريس Parisفي ٦ أغسطس من عام ١٦٣٨ ، وكان الإبن الأصغر لنيقولا دي مالبرانش الذي عمل سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر.

أما والدته Sa mèreفكانت مدام كاترين دي لويزا «Cathrine de Louiza » شقيقة نائب ملك كندا، الذي عمل محافظاً لمقاطعة بوردو Bordeaux ، ومستشاراً للدولة. وقد نشأ «مالبرانش» بصفته أصغر أبناء الأسرة، وآخر مولود لعائلة كبيرة، مشوهاً ضعيف التكوين، دائم الشكوى من تشويه خلقي في السلسلة الفقرية، كان قد بدأ يعاني منه منذ كان عمره ثلاثة أعوام، مما دعاه لتلقي تعليمه الأول على يد مدرس خاص، فلم يبرح منزله إلا بعد أن تقدم في دراسته تقدماً جعله قادراً على متابعة منهج في الفلسفة في كلية لامارش Collège de la Marchوكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره.

استمر الفيلسوف في سلك التعليم بعد ذلك. وهذه إشارة موجزة إلى مراحل تعليمه، والمراكز التي شغلها.

أ ـ تلقى «مالبرانش» تعليمه، حتى حصل على شهادة في الفنون وأصبح مدرساً لها، ثم درس بعد ذلك ولمدة ثلاثة أعوام، منهجاً في الدين في

جامعة السوربون. وقد جعلته رغبة كامنة في حب الدين ورجاله، إلى الترفع عن تولي المناصب «الإكليركية» حتى لا يصبح الدين عنده مطلباً كهنوتياً، ولذا فقد صرف النظر عن أن يكون رهين عمل حكومي في كنيسة نوتردام، وذلك في عام ١٦٦٠، حيث كان قد تلقى عرضاً للعمل بها في منصب رجل دين، ومع كل مغريات العرض فقد رفضه لميله الشديد إلى حياة العزلة والتأمل Méditation.

ب ـ انضم الفيلسوف إلى جمعية الخطابة «الأوراتوار»، وذلك في عام ١٦٦١، فبدأ بدراسة التاريخ الديني، حتى تخصص فيه، كما قام ريتشارد سيمون Richard Simon بتعليمه اللغة العبرية، والانتقادات الخاصة بالتوراة، غير أنه لم يستفد من هذه الدراسة.

جـ ـ تنقل الفيلسوف بعد ذلك فترة في الريف. وفي عام ١٦٦٤ عين قسيسا. واتصل بديكارت في نفس العام، وقرأ مؤلفاته بشغف شديد، وبعد مرور أربع سنوات من الدراسة والتأمل شرع في كتابة مؤلفه «البحث عن الحقيقة Recherche de la vérité» وذلك في عام ١٦٦٨، وقد صدرت منه الثلاثة كتب الأولى في ٢ مايو ١٦٧٤ بعد صعوبات مع الرقابة، إلا أن نجاحاً كبيراً أحرزه هذا الكتاب في جزئه الثاني والذي نشره خلال عام ١٦٧٥ فكان محط إعجاب الكثير من الفلاسفة أمثال «أرنو» و «فينيلون» Fénélon و «بوسوييه» Bousseut. قضى «مالبرانش» بعد ذلك عشر سنوات، في دراسة كل ما كتبه «ديكارت»، وأسفرت هذه الدراسة عن كتابة مؤلفه المشهور في البحث عن الحقيقة، الذي كان مثاراً للمناقشة والنقد، على الرغم مما بلغه من نجاح وشهرة.

ولم يقتصر الأمر على نقد مؤلفه في البحث عن الحقيقة بل تعداه إلى نقد مؤلفه عن «الطبيعة والنعمة» Traité de la Nature et de la Grâce الذي ألفه. وأصدره في مناسبة نقد «أرنو» الشديد له، مما دعاه للقيام بتوضيح

مذهبه وتفسير ما غمض منه، غير أن هذا الرد من «مالبرانش»، لم يكن كافياً لإقناع الأول برأي الأخير، وهذا ما عبر عنه كتاب «أرنو» عن «الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة» Traité des vraies et des fausses Idees الذي تضمن نقداً وتفنيداً لرأي «مالبرانش»، مما دعاه إلى القيام بالرد عليه في «الرد» Réponse الذي صدر في عام ١٩٨٤.

ويروى أنه بعد صراع مرير من الجدل والمناقشة في روما، إنتصر حزب «أرنو»، واستبعد الكتاب على إثر ذلك، Mis a L'index[1] وذلك في عام ١٦٩٠.

كانت هذه الأحداث إحدى نتائج الصراع الفكري، الذي ظهر إبان القرن السابع عشر، والذي ترتب عليه ظهور تياري فكر متعارضين، مثلا رد فعل للحركة الديكارتية، ربط أحدهما بزعامة «بوسوييه» بين الإيمان والعقل في دائرة الفلسفة الديكارتية. واقترب الثاني بزعامة «أرنو» من هذه الفلسفة مؤيداً ارتباط الفلسفة والدين فيها، ومؤيداً للاتجاه الروحي، وفكرة الثنائية، غير أنه رفض التصورية الديكارتية.

عين «مالبرانش» في عام ١٩٦٩، عضواً شرفياً في الأكاديمية العلمية، لما أبداه من براعة في علوم الهندسة، والرياضة والفيزيقا، مما جعله يحوز شهرة عظيمة. كما حققت كتبه نجاحاً كبيراً احتدمت معه حدة الجدل والمناقشة، عندما درستّ في المدن الرئيسية لفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد وهولندا، مما أكسب مذهبه إعجاباً جماً من سائر الأوساط.

وبالإضافة إلى نبوغ «مالبرانش» العلمي، فقد وهب شخصية اجتماعية براقة، فكان شرف صحبته وحب التحدث إليه والاستماع إلى مبادئه وأفكاره، شرفاً يتطلع إليه الناس، وإلى ذلك يذهب «بيير أندريه» P. Andre بقوله: -

(١) Malebranche: **Entretiens** . p 2

«كـان الفيلسوف متمتعـاً بشخصية مـرموقـة يؤتنس إليها، كمـا كـان على خلق دمس، يتعامل مـع المحيطين بـه ببساطـة وتواضـع، وكان أشـد ما يسعـده هو مداعبة الأطفال وسرد القصص العجيبة لهم»[1].

وإلى جانب ذلك فقد كان الفيلسوف كريماً خيراً، محباً للناس وليس مـا هـو أكثر دلالـة على ذلك من إنفـاق ثروتـه الكبيـرة التي ورثهـا عن والـده في أعمال الخيـر والإحسان، ولم يحتفظ لذاته، إلا بمبلغ بسيط من المال، يكفيه بالكاد لقضاء حياة تقشف وتواضع وبساطة.

وعلى الرغم من هذه الحياة البسيطة التي كـان يعيشها الفيلسـوف، فقد كـانت له صـلات كثيـرة بـالعـديـد من كبـار شخصيـات عصـره، من العلمـاء والفلاسفة المشهورين الذين حفظوا له إعجـاباً جمـاً بعمق الشخصية، وجـودة الكتابة، وسمو الأخلاق.

يتضـح لنا ممـا سبق أنه بـالرغم ممـا كان يعـانيه الفيلسـوف من اعتلال صحته فقد كان يتمتع بشخصية جذابة مؤثرة، وبمنطق سهل بسيط على الـرغم من أن سماته الجسـدية لـم تكن تنـطوي في ظاهـرها على أي طـابع عـظمة أو هيبة[2].

---

(١) Malebranche: Entretiens P 2.

(٢) بشير بيير أندريه P. André إلى سمات الفيلسـوف الجسدية فيذكر: «إنه كان يعاني من نحافة ظاهرة، ومن تقوس في الظهر، كما كان ضخم الرأس، أما صوته فكان رفيعاً مما كان يدعوه إلى الصياح بأعلى صوته في المجتمعات، حتى يتمكن الآخرون من سماعه فيبدو عندئذ في مظهر الثائر. أما خطواته في أثناء السير فكـانت واسعة، تكـاد تخلو من مظاهر الكبرياء وذلك لقصر قامته ونحافة جسده.

وبالرغم من ضعف بنيته فقد تميز «مالبرانش» بالسرعة والمهارة؛ يشهد بذلك ما روي عنه من أنه كان من أشهر لاعبي البلياردو، في عصره[1].

· Entretiens, P 11.

قضيت حياة «مالبرانش»، على إثر أزمة صحية أدت إلى وفاته، وقد عبر «بيير أندريه» P. Andréعن هذه الأيام الأخيرة لحياة الفيلسوف بقوله: - «في أحد الأيام وكان «مالبرانش» يجلس مع أحد أصدقاء أسرته في فيلينيف سانت جورج Villeneuve Saint Georgeتوفى وهو يعاني من آلام مبرحة وذلك في ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥»[١].

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف قد حضره الموت في أثناء قيامه بعمل قداس، فلم يستطع إتمامه لاشتداد وطأة المرض عليه، فنقل في الحال إلى باريس التي ظل يعاني بها آلام المرض لمدة أربعة أشهر، لم يكن له من شاغل أثناءها إلا أن يتقبل قدر الموت بنفس راضية مؤمنة، ورعة، نادماً[٢] على ما اقترفه أثناء حياته من ذنوب[٣].

ومن الأقاويل التي كانت تتردد عن أسباب وفاته، ما يذكر عن نقاش طويل حاد تبادله مع الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي Barkeley George بخصوص مسألة الطبيعة والنعمة.

ثانياً - المؤثرات الفلسفية على فكر «مالبرانش»: -

تبين لنا مما سبق أن «مالبرانش» كان فيلسوفاً ذا طابع ديني. لم يقنع بمقررات الفلسفة التي درسها في كلية لامارش، وفي جامعة السوربون، فاتجه وجهة لاهوتية، عندما انضم إلى جمعية الأوراتوار الدينية، التي كانت تموج في ذلك الحين بتيارات الأوغسطينية والديكارتية.

---

(١) Ibid.

(٢) الندم كلمة لاهوتية تعني في اللغة الفرنسية .Le Repentir OU La Condition

(٣) «Il mourut pendant qu'il celébrait la messe de chercher les fautes qu'il avait pu commitre durant sa vie pour s'en accuser et endemander pardon a Dieu» Malebranche, **Entretiens**, P. 11.

وكان اهتمامه بدراسة الانتقادات الخاصة بالتوراة، من بين المؤثرات الدينية المبكرة التي تعرض لها الفيلسوف، إلى جانب دراسته للتاريخ الديني، الذي شجعه عليه أساتذته.

ويعد رفض «مالبرانش» للعمل الوظيفي في كنيسة نوتردام دليلاً على عمق شعوره الديني، فقد رفض مع هذا العمل مبلغاً كبيراً من المال كان سوف يتقاضاه منه. وربما عبرت محاولة رفضه للعمل عن رغبة داخلية لديه في ألا يصبح الدين مطلباً كهنوتياً، في حين أنه سعى له باعتباره موضوعاً للإيمان فحسب، بحيث يكون الشعور أو الوجدان وليس المنصب أو المال هو الدافع إليه. كما يعد رفضه لمبدأ جمع الثروة، مع قبوله لحياة العزلة والتأمل، موقفاً مضاداً لتيار المغريات الزائلة، وزهداً في المظاهر الدنيوية، والتزاماً بأصول الزهد المسيحي. وليس هناك ما هو أكثر دلالة على عمق الأثر الديني لديه من تعيينه قسيساً في عام ١٦٦٤.

وعلى الرغم من أثر فكر القديس «أوغسطين» على فلسفة «مالبرانش» وكان قد درسه في مجمع الأوراتوار الديني - إلا أنه قد تأثر «بديكارت» بشدة، ومن هنا حاول المزج بين الإتجاه اللاهوتي عند الأول، والتيار العقلي عند الثاني، على ما سوف يظهر في فلسفته فيما بعد أملاً في الوصول بمثالية «ديكارت» إلى أقصى أبعادها الروحية والتي ستجد في «باركلي» تعبيرها الأخير.

وتعد فكرة النفس L'âme من بين الموضوعات الأوغسطينية التي تركت آثارها على فكر «مالبرانش». بالإضافة إلى بعض أفكار لاهوتية أخرى كان قد تأثر بها، كفكرة المسيحية Chrétienne هي الفلسفة الحقة، والحقيقة الواحدة الإلهية، كما تابع أوغسطين في تصوره عن الإيمان باعتباره طريق الحكمة، وغيرها من موضوعات.

وقد لعب الفكر الديكارتي دوراً هاماً في مذهب «مالبرانش» الذي تأثر بمنهجه بصورة كبيرة، كما أن ثمة اتفاقاً قد ظهر بينهما حول الاتجاه اللاهوتي، الذي أخفاه «ديكارت» ولم يرد أن يبرزه مخافة بطش السلطات، بينما أبرزه الأول بوضوح كامل من خلال فلسفته. وتذهب بعض الآراء إلى أن هناك اتفاقاً بين الفيلسوفين حول مسائل اللاهوت فيذكر «مارتن» عن فلسفة «مالبرانش»: « ـ أنه قد جمع بين الفكر الديني من جهة، والفكر العقلي الذي يبحث في مسألة الأخلاق والحرية من جهة أخرى، ويذكر عنه في موضع آخر: «إن فلسفته قد ضمت بعض الأسرار المسيحية، كسر النعمة وسر التجسد، ولذلك فإنه لا يختلف مع «ديكارت» في مقدار الاهتمام بمسائل النعمة والتجسد، قدر الاهتمام بموضوعات الحرية والحياة والمستقبل»[1].

يتبين لنا مما سبق أن «مالبرانش» قد استقى بدايات فلسفته ولاهوته من «ديكارت» وأوغسطين فظل فكره ديكارتياً، أوغسطينياً محتفظاً بأصالته، ومتأثراً ببعض مؤثرات استفاد منها كالمسيحية التي استمد منها الكثير، وكذلك الأفلاطونية المحدثة ولا سيما في مبدأ الخلق والفيض والصدور عن الواحد L'un، لهذا يمكننا القول متفقين في ذلك مع الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان:

«لقد تفاعلت الديكارتية وتيارات الأوغسطينية والكثلكة المسيحية والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة «مالبرانش»[2].

---

(١) Martin; J; **Malebranche**, librairie bloud, Paris 1912 P 12.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ ـ ص ٩٢.

ثالثاً: مؤلفاته:

كتب «مالبرانش» مؤلفات كثيرة باللغة الفـرنسية في شتى فـروع المعارف وبصفة خاصة في الفلسفة واللاهوت.

وهذه قائمة بأعمال الفيلسوف: ـ

١ ـ «البحث عن الحقيقة»

La Recherche de la Verité .

من مؤلفات الفيلسوف الضخمة والهامـة، عرض فيـه لأفكاره عن طبيعـة العقل الإنساني، وكيفية استخدامه حتى يتمكن الإنسان، من تجنب الخطأ في العلوم. صـدر هذا المؤلف في ثـلاثـة أجـزاء ظهـر الجـزءان الأولان في عـام ١٦٧٥، أما الجزء الثالث فقد صدر في عام ١٦٧٨.

٢ ـ «أحـاديث مسيحية تهـدف إلى تبريـر حقيقة الـدين والأخـلاق عنـد السيد المسيح».

Conversation SChrétiennes dansleSquelleon Justifie la vérité de la More de la Jesus Christ.

وقد صدر في عام ١٦٧٥.

٣ ـ «تأملات مسيحية صغيرة» Petites Méditations Chrétiennes.

وصدر في عام ١٦٧٧.

٤ ـ «أحاديث مسيحية» Conversations Chretiennes

وصدر في عام ١٦٧٧.

٥ ـ «تأملات صغيرة تهيء للتواضع والتوبة»

Petites Méditations pour se Desposera l'humilité et á la Pènitence.

وصدر في عام ١٦٧٧ .

٦ ـ «أحاديث في الطبيعة والنعمة» . Traité de la Nature et de la Grâce

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٠ .

٧ ـ «تكملة دراسة الطبيعة والنعمة» .

Eclaire Cissement a la suit de Traité de la Nature et de la Grâce .

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨١ .

٨ ـ «الدفاع عن مؤلف البحث عن الحقيقة ضد اتهام لوي دي لافيل»

Refleuse de L'auteur de la Recherche de la Vérité Contre L'acusation de M . Lois de la ville.

وقد أصدر «مالبرانش» هذا المؤلف في عام ١٦٨٢ .

٩ ـ «قوانين اتصال الحركة»

Des Lois de la Communication des Movements.

وقد صدر في عام ١٦٨٢ .

١٠ ـ «دراسة لشرح انتقال المادة»

Memoire pour Expliquer la Possibilité de la Transubistantations

وصدر في عام ١٦٨٢ .

١١ ـ «مقال في الأخلاق» Traité de Morale

وصدر في عام ١٦٨٢ .

١٢ ـ «رد مؤلف البحث عن الحقيقة على كتاب السيد أرنو عن الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة».

Réponse de L'auteur de la Recherche de la vérité au Livre de M. Arnauld des Vraies et des Fauses Idées.

وقد صدر هذا الرد في عام ١٦٨٤.

١٣ ـ «أحاديث عن الميتافيزيقا والدين»

Entretiens Sur La Metaphysique et Sur La Religion.

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٨.

١٤ ـ «في مختلف مظاهر مقدار الشمس والقمر في أفق السماء وبين وقت السمت».

Des Diveres Apparences de Grandeur du Soleil et de Lune dans l'horizon et dans le Méridien.

وقد صدر عام ١٨٩٣.

١٥ ـ «أحاديث عن الموت»

Entretiens Sur La Mort

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٩٦.

١٦ ـ «مقال في حب الله كحب في ذاته»:

Traite de l'Amour de Dieu equel Sens il dit être.

وقد صدر في عام ١٦٩٧.

«تأملات عن الضوء وعن الألوان والنار»

Destinteresse Reflexions Sur la Lumiére et Les Couleurs et la Generation du Feu.

وقد صدر في عام ١٦٩٩.

١٨ ـ «أحاديث لفيلسوف ديكارتي مع فيلسوف صيني عن وجود وطبيعة الإلـه». Entretiens d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois Sur l'existence et la Nature Dieu.

وصدر في عام ١٧٠٨ .

١٩ ـ «رأي خاص بالأحاديث التي دارت مع فيلسوف صيني»

Avis Touchant L'entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois.

وقد صدر في عام ١٧٠٨ .

٢٠ ـ «أحاديث عن الميتافيزيقا بخصوص الدين والموت».

Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Mort

وصدر في عام ١٧١١ .

٢١ ـ «أفكار في مبدأ الحركة الفيزيقي»

Reflexions Sur la Prémotion

وقد صدر في عام ١٧١٥ .

٢٢ ـ «تأملات تهيء الإنسان للتواضع والتوبة لجميع أيام الأسبوع»

Méditations Pour Se disposer a l'Humilité et á la Penitence avec quelques Considerations de piétié Pour tous Les Jours de la Semaine.

وقد صدر هذا التأمل في عام ١٧١٥ .

٢٣ ـ «مقال عن الكائن اللامتناهي»

Traité de l'infini créé.

وقد صدر هذا المقال في عام ١٧٦٩ .

٢٤ ـ «رسالة في الاعتراف والمناولة»

Traité de la Confession et de la Communion.

صدر في عام ١٧٦٩ .

٢٥ ـ «مقال عن حب الله»

Traité de l'Amour de Dieu.

وقد صدر في عام ١٨٣١[١].

---

(١) **Entretiens**: Note Bibliographique VI, VII.

تعليق وتقييم على المؤلفات المالبرانشية

من خلال هذا العرض لمؤلفات الفيلسوف، نجدها قد كتبت بلغة فرنسية أصيلة، مشبعة بأسلوب نثري بديع، وعلى الرغم من إثارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات في عصره ـ كما سبق أن ذكرنا بإيجاز ـ إلا إنها مع ذلك قد ساعدت على إثراء الفكر الكاثوليكي، كما أمدته بمؤلفات عظيمة وقيمة. وقد قام الفيلسوف بنشر أول كتاب له وهو «في البحث عن الحقيقة» متضمناً لخلاصة أفكاره وتأملاته التي أحس عند تأليفها وصياغتها بالحاجة الملحة إلى وضع فلسفة روحية عقلية متكاملة. وهكذا عرض «مالبرانش» لمؤلفاته المختلفة وهي تنطوي على أفكار مذهبه في الطبيعة والنعمة.

وكان «البحث عن الحقيقة» أول هذه المؤلفات القيمة مقسماً في أجزائه الثلاثة، ومنطوياً إلى جانب الفكر الميتافيزيقي على آرائه في الفسيولوجيا والأخلاق.

أما كتابه «أحاديث مسيحية» فقد عرض فيه الفيلسوف دراسة الوسائل التي تمكن من يتبعها من بلوغ نعمة الإيمان. كما أنه يضم محاولة لشرح عملية الخلاص «Rédemption».

أما «التأملات المسيحية» فإنه مؤلف ينبثق فيه مبدأ النعمة من مبحث

الميتافيزيقا الوثيق الارتباط بمبحث الألوهية. ويمثل مؤلفه «أحاديث عن الميتافيزيقا والدين» عرضاً كاملاً لمذهبه، الذي يكشف فيه عن موهبة الأديب مع حكمة الفيلسوف وورع رجل الدين[١].

وتفسر رسالته «في الأخلاق» مسألة الامتثال لله والخضوع لمشيئته كما يقدم فيها شرحاً لموضوع الصلة بين الخالق والمخلوق أي تفسير عملية الخلق الإلهي.

وهكذا تبدو مؤلفات الفيلسوف وقد انسحب عليها طابع لاهوتي كما حققت نجاحاً كبيراً بالنسبة للكاثوليك، ويؤكد ذلك قول «مارتن»: «لقد أعاد المذهب الكاثوليكي مجده وسيادته بما خلفه ممثلوه ـ وكان مالبرانش واحداً منهم ـ من أثر في الحركة العقلية والاجتماعية»[٢].

لقد تكشفت مؤلفات الفيلسوف عن محاولة ناجحة للتوفيق بين العقلانية الديكارتية، والأوغسطينية المؤمنة استخدم فيها أسلوبه الأدبي الرائع الذي اشتهر به ويعبر عن ذلك «فونتنل» Fontenelle بقوله: «كان «مالبرانش» أديباً حساساً أثرى أعماله الفكرية بأسلوبه الأدبي الرائع»[٣] كما يذهب «فيكتور دلبوس» Delbos إلى: «أن «مالبرانش» هو الذي أدخل في تبنيه للحركة الديكارتية، فلسفة مميزة عبر عنها في لغة أكثر مرونة، تنتظم في عبارات تنبض بالحيوية والثراء»[٤].

لقد أجمع الكثيرون من الأدباء والفلاسفة، على وضوح ورشاقة تعبير «مالبرانش»، من بين هؤلاء «ليبنتز» و «ديدرو» إلى حد أن «فولتير» نفسه كان

---

(١) Martin, J: **Malebranche** p 13.

(٢) Malebranche: Entretiens P 11(Noticesur Malebranche.

(٣) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** , Librairie Plon, Paris 1921 **P** 92.

(٤) Ibid.

قد امتدح كتاباته باعتبارها نموذجاً للعرض الفلسفي، المتميز ببساطة الأسلوب والإلمام بما يتطلبه الموضوع من الحقيقة والجمال. كما اتسمت كتاباته بروح التأمل والخشوع لله. ومن الجدير بالذكر أن هذه الموهبة في الكتابة الأدبية قد ساعدت في نجاح كتاب «في البحث عن الحقيقة» الذي تميز بطريقة فنية عالية في طريقة العرض وجودة الأسلوب، كما تميز بمسحة الحكمة وخصوبة الخيال. يعبر «ليبنتز» عن أسلوب «مالبرانش» فيقول: «إنه قد توصل إلى السر الذي استطاع به أن يجعل من الأشياء المجردة أشياء حساسة ومؤثرة»(١).

وهذا هو السر الذي تميزت به كتابات «مالبرانش»، فعلى الرغم من أنه لم يضعف من قوة المبادىء المجردة، فقد عرف كيف يصبغها بصبغة سحر، وشعر، ويثريها بأحاسيس ومشاعر خلقية، ودينية، وروحية متسامية. لذلك فلم يصبح مذهبه مجرد موضوع فكري ينتظر مناقشة ميتافيزيقية فحسب بل «أصبح انبثاق ذات تعمل بكافة القدرات وتجد في بحثها عن الحقيقة السكينة النهائية والسعادة المطلقة»(٢).

---

(١) Malebranche: **Entretiens** , P 11.

(٢) Scruton;Roger: **from Descartes to Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy** London, Bostan and Henly.1981. P 40.

البَابُ الثاني

« مَالبرانش بَينَ الفلسَفة وَ الدِّينُ »

الفصل الأول ـ عرض تمهيدي للصلة بين الفلسفة، والدين:

*** الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي**
أولاً ـ الفلسفة والدين عند اليونان

ثانياً ـ الفلسفة والدين في العصر الوسيط

ثالثاً ـ الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة، والعصر الحديث.

الفصل الثاني: مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) عند «مالبرانش»

*** مقدمة**
أولاً ـ وجود الله
ثانياً ـ الذات الإلهية
ثالثاً ـ الصفات الإلهية

الفصل الأول

* عرض تمهيدي للصلة بين الفلسفة والدين

- الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي
أولاً - الفلسفة والدين عند اليونان
ثانياً - الفلسفة والدين في العصر الوسيط

* الإتجاهات الفلسفية التي سادت العصر الوسيط

أ - اتجاه الفلسفة اليهودية .
اتجاه الفلسفة المسيحية .
جـ - اتجاه الفلسفة الإسلامية .

* الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية .

ثالثاً - الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث .

الفصل الأول

الصّلة بين الفلسفة والدّين في تاريخ الفكر الفلسفي

تعـد مسألـة الصلة بين الفلسفة والـدين من المـوضـوعـات التي شغلت المفكرين لقرون طويلة من الزمان. وحيث أن الفلسفة تدرس مباحث الوجود، والمعـرفة، والقيم[1]، كمـا تنبع عن العقـل والفكر العقلي الحـر، بينما ينبـع الدين عن القلب والوجدان؛ لذلـك تصبح نقـطة الانطلاق للفيلسـوف مختلفة عن نقـطة الابتداء لـرجل الـدين. فالأول يبـدأ من القوانين الأسـاسية للفكـر، ويمضي دون أي اعتــراف بـأي قضيــة أو رأي، دون أن يخضـع للبــرهـــان المنطقي، فالعقل هنا يعد أداة الفلسفة، في بحثهـا عن الحقيقة عبـر تاريخهـا الطويل.

أما الدين فإنه يبدأ بالوحي الـمقـدس Révélation أو بأوامر غيبية مقدسة سـواء صدرت من السمـاء أو الأرض (عند الأديـان الـوثنيـة) ولـذا فـإن النقـل والقدرة والتأسي وليس العقل هي وسائـل وأدوات المضي في طريق الإيمـان، وهذا الإيمان في ذاته ليس أمراً عقلياً، بل هو أمر شعـوري وجداني لا يتـلاقى مع العقل، إلا عنـدما يحـاول أصحاب الـدين التوفيق بين العقـل والنقل، أي بين الفلسفة والدين. ولـمـا كانت مـوضوعـات الفلسفة تقتـرب تمامـاً ـ أو تكاد

---

(١) مباحث الفلسفة الثلاثة هي: مبحث الوجود (الأنطولوجيا) Ontologie ومبحث المعـرفة (الإبستمــولــوجيــا) Epistemologie ومبحث القيم Recherche de valeurs وهي الحـق والخير والجمال .Le Vrai, Le Bien, le Beau

تتطابق - مع موضوعات الدين، لهذا فإن عملية التوفيق بينهما تصبح ضرورية، حتى لا تزدوج شخصية الفرد فيعيش بإيمان منفصل تماماً عن الدين، رغم أن كلا من العقل والدين يحاول تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله، وعلل الموجودات، والإنسان وذاته وأفعاله، كما يفسر الحرية Liberté ومطلق الوجود Existence . . . إلخ. ومن ثم فإنه احتراساً من أن يتبنى الفرد الواحد تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد، سواء أكان وجودياً أم إنسانياً نفسياً، تعين أن يقوم الفيلسوف بجهد في مجال التوفيق كما أشرنا.

والحقيقة أن الصراع بين الفلسفة والدين قد ظل قائماً حتى مطلع العصر الحديث، وظهور الفكر الديكارتي، فقد سيطرت الكنيسة Eglise على الفكر الفلسفي قروناً طويلة من الزمان، ومع أن هناك من المفكرين من حاول أن يعلي كلمة الفلسفة، ويجعلها متميزة تماماً عن الدين، إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل، من خلال العودة إلى تعاليم الكتاب المقدس Evangile، كما حاولوا التقريب بينهما وبين فكر «أرسطو» Aristotle(٣٢٢ - ٣٨٤ ق. م) على وجه الخصوص، حيث اعتقدوا أن آراءه ونظرياته تتفق وطبيعة تعاليم الكتاب المقدس، ولذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على نظريات «أرسطو» «المعلم الأول» واعتبرته مروقاً على الدين. وبطبيعة الحال لم يستمر هذا الواقع طويلاً، فقد وجدت الفلسفة في رجال الفكر من يدافع عنها ويحفظ لها صلة القرابة مع الدين، أو من يحاول التقريب بينهما وبينه، ليجعل منها في خاتمة المطاف مصدراً واحداً للحقيقة، حول طبيعة الوجود الإلهي. ولكننا نتساءل عما إذا كانت هناك ثمة محاولات، بذلت من جانب المفكرين فيما قبل الفلسفة الديكارتية، لتحرير الفكر والفلسفة من تعاليم الكنيسة؟ وهذا يعني بالضرورة أن ثمة عوامل كبلت الفكر الفلسفي بالأغلال، وجعلت الفلسفة أسيرة الدين، فما هي تلك العوامل؟ وما هو أثرها على الفكر الفلسفي؟ وكيف استطاعت الفلسفة أن تجد طريقها أولاً

بعيداً عن الدين؟ ثم كيف التحمت بـه مرة أخرى معلنة أن حقائقها تخدم الإيمان وتؤيده؟ .

والواقع أن الصلة بين الفلسفة والدين، قد مضت متأرجحة ما بين صلة وثيقة، وصلة خفيفة متقطعة الأسباب. ولذا ينبغي علينا في هذا الفصل الإشارة إلى صورة الصراع بين الفلسفة، والدين، أي بين الفكر والإيمان ـ العقل والوجدان ـ منذ عصر اليونان، متدرجين تاريخياً إلى العصر الوسيط، فالعصور الحديثة. ثم نعرض لصورة هذا الصراع في عصر النهضة الأوربية، متدرجين في عرض هذه الصلة حتى مطلع القرن السابع عشر، وظهور «ديكارت» مؤسساً للمدرسة العقلية الفرنسية. وبعد ذلك نتطرق إلى تفسير المذهب المالبرانشي، في ضؤ الصلة بين الفلسفة والدين.

أولاً ـ الفلسفة والدين عند اليونان:

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان إثر اهتزاز القيم الدينية لديهم، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى عبادة الإله زيوس القابع على جبل الأولمب، والذي كان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة[1]. نزولاً منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك، فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله، كما كان لكل من الفنون إله أيضاً ومنهم ربات الفنون Muses اللائي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان أكاديموس، وهو المكان الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد، هذا

---

(١) اختلفت تصورات اليونانيين حول وجود الآلهة، فذهبت بعض الآراء إلى القول بتعددها كما ذكر طاليس، بينما تصور البعض الآخر كاكسانوفان وجود إله واحد يحكم العالم، مشيراً في ذلك إلى السماء. وقد امتلأت الأساطير اليونانية بالآلهة، التي نسج حولها الكثير من الأساطير المتشابكة والغامضة. وكان من نتائجها ظهور «الميثولوجيا» التي تطالعنا دائماً في قراءة الأعمال اليونانية ولا سيما في مجال الأدب، ومن أمثالها أسطورة الإلياذة والأوديسا لهوميروس وهو من أكبر شعراء الإغريق. حيث نلمس مدى تمثل الآلهة وتدخلهم المباشر في شؤون البشر.

بالإضافة إلى وجود أديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية، وهي ديانة انتقلت إلى اليونان من طراقيا مع الإله (أورفيـوس)[1]، ويتمثل فيهـا جـانب زهد كبيـر تأثر بـه «فيثاغـورث» وأتباعـه ولا سيما في آرائـه في النفس ونزعـاتها السـرية. وكـذلك ظهـرت عبادة Apollo، وهي من العبـادات الشهيرة، التي انحـدرت إلى اليونان من الشمال عن طريق الآخيين.

وعندما أحس اليونانيون بأن ثمـة منازعـات وصراعـات تجري بين هؤلاء الآلهة، فتدبر بينها المؤامرات مثلما يحـدث تمامـاً بين البشر، وإنهم لـذلك لا يصلحون نماذجاً يتأسـون بهـا، من حيث أنهم يتفجـرون بالـرغبات والشهـوات والغرائز مثل أبناء البشر تماماً، وقد يدبرون الشر للناس ـ مـع أنه ينبغي عليهم كآلهة أن يكونوا مصدراً للخير والخصب والنمـاء ـ لكنهم كانـوا يتحكمون في مصائر البشر. والحق أن هذه التصورات وإن كانت غيـر مستحبة، إلا أنهـا قد هيأت العقل لأفكـار كان في أمس الحـاجة إليهـا[2]، ولا سيما بعـد أن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر، وأن بينها وبين الإنسان علاقة، كانت نموذجاً للعلاقة بين الأرستقراطية وطبقات العبيد في المجتمع الإنساني كما كانت الآلهـة تتأثـر بالصلاة والهبات والتضحيات، ولذلك كانت خدمتهم والعمل في سبيلهم، من الأسباب التي تجلب لفاعلها النجاح في حياته الـدنيويـة.

لهذه الأسباب مجتمعـة كفر اليـونانيـون بآلهتهم، وتمثـل هذا في ظهـور طبقة الحكماء السبـع، وطبقة اللاهوتيين قبـل ظهور الفلسفـة، وكان طـاليس Tales أحد هؤلاء الحكماء السبـع، وأحد الفـلاسفة الـطبيعيين الذين أرجعـوا أصـل العالم إلى جـوهر أحـادي مادي، فقـد فسر الجـوهر بـالمـاء، وهـو من التفسيرات الميتافيزيقية البعيدة عن مجال الـدين، وعلى الرغم من أن الإشـارة

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي عنـد اليونـان، دار الجامعـات المصريـة، الطبعة الرابعة ـ جـ ١، ص ٢١.

(٢) Guthrie; **A History of Greek Philosophy** Cambridge WRC P 26.

إلى عنصر ـ الماء ـ كجوهر للعالم قد ذكر في العهد القديم[1]، إلا أن هذا التفسير قد ذكر بدون شرح أو تفسير منطقي له، في حين أن «طاليس» قد أوجد مبررات فكرته أو تصوره عن هذا الجوهر[2]، كما أبرز أيضاً فكرة تعدد الآلهة[3].

أما انكسمندريس Anaximandre فقد فسر أصل الأشياء تفسيراً آلياً، كما فسر الوجود باجتماع عناصر مادية وافتراقها، بتأثير الحركة وبدون علة فاعلية متمايزة، وبدون غائية أيضاً، وقد سُمي هذا الجوهر باللامتناهي في حين أن «أنكسيمانس» Anaximène قد تصور أن الهواء هو أصل العالم وجوهر الأشياء بعد أن رفض تصورات سابقيه عن جوهري الماء واللامتناهي، أما ترجيحه لعنصر الهواء في تفسير أصل العالم فيرجعه إلى أهمية الهواء لحياة الكائن الحي. أما «هيرقليطس» Heraclite فقد ذهب إلى أن النار هي أصل العالم من حيث أنها أدل الأشياء على التغير.

وهكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة يردون أصل العالم إلى جوهر أحادي، مادي، ومن ثمة فقد أهملوا ـ أو كادوا ـ التفكير اللاهوتي فبدت فلسفاتهم مفسرة للطبيعة بدون خالق، من حيث أنها قديمة أزلية أبدية، لأن المادة أصلاً قديمة والعالم أيضاً قديم. بهذه الكيفية نرى أن أحداً منهم لم يحاول الإشارة إلى فكرة النفس أو العقل أو الألوهية إلا في وقت متأخر عندما ظهر الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون ولا سيما عند «أنكساغوراس». «Anaxagoras» وإذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد تلمس بعض العبارات التي تنبىء بوجود مسحة دينية عند هؤلاء السابقين على «سقراط» Socrate فإن ذلك يعد من قبيل

(١) الإنجيل، العهد القديم ـ سفر التكوين، الإصحاح الأول آية ١، ٢، ص ٣، دار الكتاب المقدس.

(٢) Taylor, A E: **Greek Philosophy** London Oxford University Press Humphery Mil Ford London1945. P. 13.

(٣) Ibid P 14.

التعسف في التفسير. إذ لم تكن هناك ثمة مسحة لاهوتية اللهم إلا أن تكون هذه الآراء قد نسبت إلى الطبيعيين من خلال مدرسة الإسكندرية الفلسفية مثل نسبتهم إلى «طاليس» قوله: ـ بأن العالم مليء بالآلهة، وربما أنه قصد من وراء ذلك التأكيد على أن المادة حية وأن كل شيء في الوجود حي، فلا وجود لإنسان أو حيوان أو نبات أو جماد بدون حياة. لكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق والذي كان محدوداً في تأثيره، وتمثل في دائره الفيثاغوريين «Pythagoricienne»(١) الضيقة التي شعر أتباعها بأنه لا يمكن للتيار اللاديني الطبيعي عند اليونان، أن يحتمل عقيدتهم ومراسمهم، ولهذا فقد هجروا بلاد اليونان، متجهين إلى جنوب إيطاليا فيما عرف بالمستعمرات اليونانية، تلك التي كانت أساساً أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد.

مما سبق يتبين لنا كيف أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تكن قائمة، أو كانت غير ذي موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف في المشكلة ولولا إختفاء الدين ـ إلى حد ما ـ عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفي أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء، وذلك على النقيض من الفكر الشرقي القديم عند المصريين القدماء والفرس والهنود وغيرهم فقد كانت للدين الكلمة العليا، ولهذا كان الفكر يأتمر بأمره وكان الكهنة هم المفكرون، كما تحددت الغايات من الفلسفة كغاية الخلاص من الشر والنجاة من الألم. وقد مثلت الروح عند الشرقيين قوة فعالة، لا قوة عقلية يمكن إدراكها من خلال الأعمال

---

(١) المدرسة الفيثاغورية: أسسها فيثاغورث الرياضي المشهور الذي تأثر مذهبه بالديانة الهندية بدرجة كبيرة، ولا سيما في تصوره عن تناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية. أما الحقيقة عنده فكانت هي الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله. وفيما يتعلق بتصورات الدين لدى الفيثاغوريين فلا توجد نصوص صريحة عنها، إلا أنه كانت لديهم نفحات في تطهير الشرك الشعبي من أدرانه، وكذلك تنزيه الآلهة عما لحقت لهم من مخيله العامة من نقص: وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً.
يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية

الحيوية، وليس في الأعمال المجردة، ليس أدل على ذلك من رياضة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والمران، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد. وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطارات التفكير، وربطته بالغايات العملية في الشرق، فجاء تفكيرهم في الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة، وبذلك انتفى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية.

ويلاحظ من ناحية أخرى، أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين، قد بلغت أوجها عند «سقراط» (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) الذي أتهم بإنكاره لآلهة اليونان، وبأنه يعلم الناس فكراً جديداً، معارضاً لهذا الدين، رغم أنه يقول أن أفكاره ذات مصدر متعال، قوامها الإلهام والتنوير القلبي، وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة. هذا بالإضافة إلى سخريته وتجريحه للكهنة ورجال الدين ولا سيما في محاورة «أوتيفرون» أو «التقوى»، على الرغم من أنه قد عبر في فلسفته عن الروح واعتبرها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية[1]، فكان موقفه هذا بداية لتوجيه النظر إلى أهمية النفس الإنسانية، وإعلاء شأن الروح، وإيقاظ الضمير فرفض تصورات اليونانيين عن الآلهة وما رووه عنهم من شهوات وخصومات، كما رفض تقديم القرابين لها وتلاوة الصلاوات، وكانت غايته رد العبادة إلى الضمير الإنساني[2] وإرجاعها إلى صفاء الضمير وخلاص النية، والتأكيد على خلود النفس وتمايزها عن الجسد، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها، واستحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة ويقينية في الحياة الإنسانية[3].

أما أفلاطون «Platon» (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م) فهو يعد من أقرب

---

(١) Geager, Wearner: **Paideia the Ideals of Greek Culture**, P. 45.

(٢) Zeller: **Outlines of the history of Greek Philosophy**, P. 103.

(٣) Taylor; EJ: **Greek Philosophy** M. A London 1945.

الفلاسفة الإغريق روحية، وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، وأقربهم شبهاً بالمسيحية في بعض تصوراته الدينية. لكن فلسفته كانت أكثر صعوبة وعمقاً من فلسفات غيره من فلاسفة اليونان[1]. فقد استمد نزعته الروحية من فيثاغورث، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان: «إن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام، ذلك النظام الذي تستمد عناصره من المشاركة. في مثال الجمال بالذات»[2].

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل لخالق هذا العالم الحسي دوراً ثانوياً وهو الصانع demuirge أما الإله الأعظم، إله الخير بالذات فهو إله فلسفي، وقمة لعالم المثل الذي يشتمل على النماذج المثالية للأشياء. وليس هو الإله الديني الذي تشير إليه الأديان.

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الخير بالذات، على رأس عالم المثل فأصبح بذلك من أكثر فلاسفة اليونان نزوعاً للدين. نجد أن الإله الأرسطي قابع في السماء، لا يعلم شيئاً عن هذا العالم، من حيث هو كلي، محرك لا يتحرك، هو العشق والعاشق والمعشوق، وكان هذا التصور الأرسطي للإله هو أساس انعدام الصلة بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق مما تأدى به إلى إغفال فكرة العناية الإلهية التي مثلت «جوهر الأديان فيما بعد». ومن هنا جاء مركز «أرسطو» على رأس فلاسفة اليونان الملحدين.

أما المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية Epicuriens (٢٤١ ـ ٢٧٠ ق. م) إلى رواقية Stoiciens (٣٢٢ ـ ٢٦٤ ق. م) ولا سيما هذه الأخيرة فقد

---

(١) Ibid

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية ١٩٧٤. ص ٢٠٧.

حاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر، على غير نسق الدين الموحى به، وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية، تداخلت معها لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية ومانوية وصابئيه.. إلخ. وتمثل هذا في مدرسة «أفلوطين» وأيضاً تدخل الفكر اليهودي أولاً ثم الفكر المسيحي اللاهوتي في فلسفة الإسكندرية في عصرها المتأخر، وربما جاز لبعض مؤرخي الدين أن يثبتوا وجود الدين اليوناني خلال مرحلة الفلسفة من تتبعهم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية في المعابد اليونانية حينذاك، ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آباءهم في مراسمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية. وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة.

ثانياً ـ الفلسفة والدين في العصر الوسيط:

تعد مرحلة العصر الوسيط Moyen âge(٤٠٠ ـ ١٤٠٠) من المراحل البارزة في تاريخ الصراع بين الفلسفة والدين. فقد سيطرت فيها الكنيسة على الفكر، وكانت تشكل نظاماً اجتماعياً أسس على العقيدة الدينية، المتصلة عن كثب بالفكر اليوناني، الذي واجه الدين متشبعاً بفكر «أرسطو»، وبتيار خفي من الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme (٢٥٠ ـ ٥٥٠ ق. م) التي لعبت دوراً بارزاً في الفلسفة الأرسطية. ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكري هذا العصر، هل يكون البدء باللاهوت theologie أم بالفلسفة Philosophie بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين، والفلسفة بحيث لا يصبح هناك ثمة تعارض بينهما؟

لقد عرفت هذه المحاولات التوفيقية «بالمشكلة المدرسية» وكانت تعني محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التي تقول بها الكنيسة عن طريق الوحي وبين النظر العقلي، فقد تصور المدرسيون Scolastiques أن الإنسان باعتباره حيوان ناطق قد خلق على صورة خلق الله، لكن عقله البشري قد فسد بفعل

الخطيئة الأصلية، ولذلـك يجب على العقل التسليم بمـا ينزل بـه الوحي، في حالة حدوث تعارض بينه وبين ظاهر الوحي، فـإذا حدث وأنكـر العقل حقـائق الوحي أو عارضها فهو بذلك يقع في خطأ كبير، إذ يعني ذلك أنه ينكر معقولية الوجود من حيث أن العقل والوحي كليهما يلتقيان عنـد مصدر واحـد فريـد هو طبيعة الذات الإلهيـة، التي تعد سـراً لا يمكن استكناه حقيقتـه، ومن هنا فـإن العقـل البشري يضـل بعيداً عن الإيمـان وما يمنحـه للإنسـان من نعمـة إلهيـة Grâce Divine.

من هذا المنطلق عانى التعليم في العهد المدرسي أزمة عقليـة خطيـرة، فـكـان يـمـارس فـي مـدارس الـكـنـائس، وقـد أنـشـأ «شـارلـمـان» Charlemagne(٧٤٢ - ٨١٤) كثيراً من المدارس، التي كان يدرس فيهـا آباء الكنيسـة Pères de L'Eglise ممن حاولـوا أن يلبسوا أغـراضها الـدينيـة لبـاسـاً فلسفياً متحرراً من قيـود الدين. إلا أن مـا درس في هذه المـدارس قد أفصـح عن نوايا رجال الدين، فقـد درسوا المنـاهج والنـظم التي لا تخرج عن نـطاق الآخـرة، والعـالم الغيبي مستنـدين في ذلـك إلى تصـورات عقليـة جـوفـاء، انحدرت إليهم عن فلاسفة اليونـان، وخاصـة «أرسطو»؛ وكـان نتيجة ذلـك أن حدث صراع بين الفكر الفلسفي والدين؛ أي بين «العقل» و «الوحي» استبعـد فيه أصحاب السلطة من رجال الكهنوت رجـال الكنيسة المفكـرين وكالـوا لهم التعذيب، وفرضوا عليهم الغرامات، كما سعـوا في نفيهم وسجنهم وتعذيبهم، وهاجموا أفكارهم التي عبرت عن حياة الرأي. وبهذه الكيفية فـرضت الكنيسة سلطانها على شتى جوانب الحياة تصبغها بصبغة دينية، فانعدمت حرية النظر، وضاعت الديمقراطية في سيطرة الدكتاتوريـة الكنسيـة، إذ أن البـابا وقـد تصور نفسه خليفة الله على الأرض، كانت قد تمثلت بين يـديه سلطة الأمـر والنهي، والثـواب والعقاب الإلهي، بمـا يمنحه للرعـايا من صكـوك الغفران، فأغلقـت بذلك منافذ الفكر الحر. وتعدى الأمر إلى مواجهة رجـال الجامعـات، وعزلهم وقصر أبحاثهم على مـا يتعلق بأمـور الدين، ومـا يخدم أغـراض الكنيسة كمـا

وجهت إلى هـذه الفئة تهمـة الكفـر والسحـر، وأودع الكثيـر من العلمـاء والمكتشفين السجون، على هذا الحـال مثلت هذه الأعمـال المضادة للكنيسـة كقمـع الحريـات، ورفض الأفكار، نـوعاً من السيـطرة الدينيـة على مجـالات الحياة الفكرية وهي تتمسك بفكر «أرسطو» وتـرى أن الخروج، عليـه أو رفضه مروقاً وإلحاداً[1].

أما آراء القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٣٥٤ ـ ٤٣٠) فقد كانت من بين العـوامل التي زادت المـوقف سوءاً خـلال القـرنين الـرابـع والخـامس الميـلاديين، إذ كـان ممن دعـوا إلى الإيمـان المسيحي كي يتعقـل الإنسـان، فمزج تعاليمه اللاهوتية بروح فلسفي أفلاطـوني، وأسس فكره في ضـوء تعاليم الكتاب المقدس المسيحي، على غرار ما فعـل الآباء الممجـدون[2]، وكانت عبارته:

«إجبروهم على اعتناق دينكم» وهي من أقوال السيد المسيـح، وكذلـك ما صرح بـه في كتابـه «تعليقات على سفـر التكوين» من أنـه ليس في الوسـع التسليم بـرأي لا تؤيده الكتب المقـدسة، كـانت جميـع هـذه الأقـوال من بين

---

(١) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، بـالجماميـز ـ القاهـرة ١٩٤٧ ص ٧٦.

(٢)أطلق مصطلح الآباء الممجدون على الحركة التي تبناها (الآباء المدافعين عن اللاهـوت المسيحي في مواجهة المتشككين والمعترضين من اليهود والوثنيين؛ وهي تشبه حركة علم الكلام الإسلامي لأنها تعد أيضاً بمثابة علم الكلام المسيحي. كان على رأس هذه الحركة منذ البداية «كليمان» و «أوريجين» وقد نشأت في الإسكندرية يذهب جيلسـون في قولـه عن هـذه الحركـة: «إلى أنها كـانت تعني «دفاع قـانـوني عن المسيحيـة» فجميـع الأعمـال والأقوال التي تمجد المسيحية وتعظمها كانت بمثـابة دفـاع في سبيل حصـول البابـوات على الحق القانوني لوجود المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية وهي رسمياً وثنية».

Gilson; Etienne: **La Philosophie au moyen age** Poyot Paris, Saint Germain 1962 P. 15.

العوامل التي زادت من حدة الموقف. فقد آمن «أوغسطين» بأهمية الكتب المقدسة، وعظم سلطانها على المؤمنين بها، ولهذا كان لموقفه آثار خطيرة في عرقلة الفكر الفلسفي؛ لا سيما بعد التصريح بآرائه اللاهوتية عن أن مدينة الله هي السماء، ومدينة الشيطان هي الأرض، مما أدى لوقف التقدم العلمي، فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسي للعلم، ومن النظر إلى موقف «أوغسطين»[1] نجد أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية. لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف «توما الأكويني» (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا، وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان، فأحل الأول في المرتبة الأولى باعتباره مكملاً للثاني ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره، ومن أجل ذلك حاول تنصير فلسفة «أرسطو» وجعلها ملائمة لتعاليم الكنيسة والوحي المسيحي، وذهب دون الخروج عن دائرة اللاهوت إلى تأكيد أثر الكتاب المقدس باعتباره «كلمة الله» وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن»[2]. في ضوء ذلك تجمد العلم بعد أن أصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي، فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت دروب الإبتكار والخلق، حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط، هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع [3]، ومن هنا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت، وأرجع كل شيء إلى الله.

---

(١) يقترح العودة فيما يتعلق بالفلسفة المسيحية في العصر الوسيط إلى الدكتور حسن حنفي حسنين في كتابه: «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني».
دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩ طبعة أولى.

(٢) O'connor; D. J : **Acritical History of Western Philosophy** the Free of Golence, U. S. A. 1964 P. 100.

(٣) عثمان أمين، محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٦٧.

مما سبق يتضح لنا أن الفكر في العصر الوسيط قد اصطبغ عامة بطابع لاهوتي صارم، طبقته الكنيسة تحقيقاً لسلطانها، وأن موقف «أوغسطين» قد زاد الموقف سوءاً، إذ أنه قد دعا إلى الإيمان في سبيل الفهم. وهنا فقد تلاشت دائرة العقل في دائرة اللاهوت، وأصبح كل تفكير فلسفي وكل فهم عقلي، هو تفكير ديني إيماني.

وعلى هذه الحال يمكننا القول بأن التفكير الفلسفي في العصر الوسيط، وقد تأثر بفكر «توما الأكويني» الذي دعا إلى التعقل لبلوغ الإيمان لم يختلف كثيراً عما كان عليه من أثر لاهوتي ظاهر، لا سيما وقد نادى باستخدام العقل في سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان، وهنا نجده يقدم الأول على الأخير، إلا أنه كان يرى أن العقل Raison وسيلة لنصرة الإيمان Foi وتبرير الدين في نهاية الأمر، وهذا ما هو نرمي إليه في هذه الخلاصة.

لكن الحال لم تستمر على هذه الصورة طويلاً، لأن الفكر المسيحي كان قد أخذ في التغير والتشكل تدريجياً منذ القرن الثاني عشر فظهر تميز بين مصطلح «الفلسفة» ومصطلح «القداسة» Sainteté حيث عبر الأول عن وجهة نظر المارقين، بينما عبر الثاني عن وجهة نظر آباء الكنيسة، أو من يتحدثون باسم الوحي المسيحي.

ثم يتقدم القرن الثالث عشر، وهو ما عرف بفترة الاستيعاب النقدي لأرسطو والفلسفة، كما عرف بعصر العلم، ودوائر المعارف، فتظهر فيه ثمرات الفكر الوسيط، وقد استخدم اللاهوتيون التابعون لأوغسطين المعرفة والمنهج الأرسطي، وأخضعوها لتعاليم اللاهوت المسيحي، ومن أمثال هؤلاء «بونا فنتورا» Bonaventure(١٢٢١ ـ ١٢٧٤) وكذلك «ألبرت الكبير» Albert le grand(١١٩٣ ـ ١٢٨٠) الذي وضع تلميذه «توما الإكويني» أصول الفلسفة في العصر الوسيط وهي مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحي.

ولا يفوتنا أن نشير لموقف الرشديين Averosists الذين وصلوا إلى نتائج فلسفيـة لم يستطيعـوا التوفيق بينهـا وبين اللاهـوت. كما ظهـر الغـزالي حجـة الإسلام يواجههم في حزم.

ولـم تقتصـر هذه المـوجة المضـطربة من الصـراع الفكري على مجـالي الفلسفـة والدين فحسب، بـل تعدتهـا إلى مجال العلم أيضـاً، فظهـر عدد من العلمـاء أسهمـوا في وضـع أسس العلم الحـديث «كـروجـر بيكــون» Bacon (Roger)» (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذي دعا إلى التجـربة في العلم «وأبيلار بيير» Abelard (Pierre)(١٠٧٩ـ ١١٤٢)الـذي رأى أنه لا يجـوز لـلإنسـان إيمـان بدون فهم وتعقل، ولعل العبارة الأخيرة لتعبر خير تعبير عن جوهر الصـراع في هذه المرحلة التي قدمت العقل على النقـل، وسبقت الفهم على الإيمان، إلا أنه حتى نهاية القرن الـرابع عشـر فإن تـاريخ الفكـر المسيحي لم يكن يتعدى مجرد مجهود يعبـر عن وفاق العقل الطبيعي والإيمان.

كـانت هذه هي الحـالة التي تقلب فيهـا الفكـر الفلسفي خـلال العصـر الوسيط. نرى كيف أنها كانت صـورة من صور الصـراع بين الفلسفة والـدين، وهي مرحلة ـ على ما لاحـظناه ـ قـد مزجت بين الفكـر الفلسفي وخاصـة فكر اليـونان، وبين الـوحي الديني السمـاوي، فكان الهـدف الأسـاسي من عمليـة التـوفيق هو الإعـلاء من شأن العقـل، وإرساء قـواعده ولـذا يمكننا القـول مـع «بوتـرو» Boutroux في هـذا الصدد: «لقـد أرضت المسيحيـة في هـذا العصر مـطالب العقل حين استعـارت ثوب الفلسفـة اليونـانيـة غيـر أن هـذا الامتـزاج العرضي لم يستمر إلى الأبد»[١].

---

(١) Boutroux; Emile: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine** Ernest Flammarion, Paris 1947. P. 11.

الاتجاهات الفلسفية التي سادت العصر الوسيط:

يعد العصر الوسيط هو الفترة التي اتصل فيها الدين بالفكر الفلسفي اليوناني بشكل واضح كبير، وقد اشترك في هذه التجربة اليهود والمسيحيون والمسلمون كل حسب عقيدته. كما أخذت الفلسفة اليونانية طريقها إلى هذه الطوائف الثلاث في ثوب الأرسطية، مع تيار خفي من الأفلاطونية المحدثة، التي كان لها تأثير على التفكير الأرسطي.

ولقد واجهت الديانات الثلاثة أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة؟ وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينهما؟ والقضاء على أي تعارض في هذا المجال، ولا شك في أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث في هذا العصر، كما كانت مثار جدل كبير بين الطوائف المختلفة، فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك؟ أي أن يتعقل من أجل أن يؤمن، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الإيمان؟.

وهكذا يتبين لنا أن فكر العصر الوسيط كان لا يتعدى فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية، لعل الإنسانية في هذه الفترة المتوسطة من تاريخها، قد أرادت أن تجمع بين فلسفة اليونان.. التي كانت تهدف إلى إخضاع الفكر للمنطق، وبين ما ورثته عن أمم الشرق القديم في مصر وبابل والهند وفارس من معتقدات، تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق التسليم بالغيبيات[١] Esotériques. وإذا ما نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بعيداً عن مجال الدين، وجدنا أنه حتى في مجال العلم كان يغلب الإيمان على الفهم، والنقل على العقل، كما توقف العلماء عن الابتكار والخلق، ولم

---

(١) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مكتبة

يبـرز سوى علمـاء وفلاسفـة درسوا في نـطاق تعاليم الكنيسـة، مثـل القـديس أوغسطين.

ويعد القرن الثاني عشر بوجه خاص فترة تأثر بالفلسفة اليـونانيـة وهي ما وقفت الكنيسة المسيحية في سبيلها. وقد سـاعد فـلاسفة العـرب واليهود على تقريب هذه الفلسفـة اليونـانية إلى العقـل الأوربي، بفضل حـركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في اسبانيا وإيطاليا على الخصوص.

وقد نظر لهذه المرحلة باعتبارها ميداناً خصباً لكتابات كثيرة من الفلاسفة والمؤرخين الذين حقر البعض منهم من شأن الفكر في هـذه العصور لاستنـاده على آراء «أرسـطو»، وعلى منطقـه القياسي الأجـوف وقـالـوا: «إنـه ينبغي أن نتخطى هذه العصور سريعاً إلى عصر النهضـة»، إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون إلى أهمية هذه المرحلة بقولهم: « ـ لقد انحدرت المدنية الحديثة في حقيقة أمرها عن هذه العصور، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثـة، وفهم مصطلحاتهـا، بغير العودة إلى المذاهب المدرسية»[١].

ننتقل بعد هـذه المقدمـة إلى بحث صورة الصـراع بين الفلسفة والـدين فيما يتعلق بالأديان الثلاثة اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

أ ـ اتجاه الفلسفة اليهودية:

إذا بحثنا في هذا الاتجاه فإننا نتساءل هل كان لليهود حقاً فلسفـة؟ وهل كـانت لهم نظرات في الكـون كما كـان عند اليـونان الأوائـل؟ أم أن نتاجهـم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية؟

لـقـد اتسم تفكير اليهـود ـ طوال تـاريخهم ـ بالـطابع المـادي أكثـر من الـروحي، لكن هذا لـم يكن يعني أنهم افتقـروا إلى الإنتاج الفكـري، أو أنهم

---

(١) Russell; B: **A Historu of western Philosophy** London 1947 P 74.

لم يضيفوا شيئاً إلى عالم الفكر[1]. فعلى الرغم من لفظ المجتمع اليهودي «لسبينوزا» Spinoza (Baruch)(١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) في بادىء الأمر، إلا أنه يعد بعبقريته الفكرية نتاجاً للفكر اليهودي الأصيل، فضلاً عن هذا فإننا نلمح في ثنايا فكر اليهود مسألة التشبيه والتجسيم التي تسربت بعض عناصرها إلى الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

لقد كان لليهود فلسفة إبتداء من «فيلون السكندري» Philon Le Juif(١٣ ق. م ٥٤ بعد الميلاد). و «سبينوزا» حتى «بيرجسون» Bergson (Henri)(١٨٥٩ ـ ١٩٤١).

أما فيلون السكندري ـ وهو يهودي مصري ـ فقد امتزجت فلسفته بعناصر فيثاغورية Pythagorisme وأفلاطونية ورواقية Stoicism، وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، بل يتخذ الدين أصلاً مفسراً للفلسفة، مما جعله يتصور الوجود مزيجاً من العقيدة اليهودية والفلسفية اليونانية، فالله عنده مفارق للعالم، خالق له، معنى به، ولكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى[2].

وقد قيل عن فيلون: ـ إنه أفلاطون يتكلم بالعبرية، وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolisme في الفلسفة، في محاولته لتفسير النصوص المقدسة؛ أي (العهد القديم) تفسيراً رمزياً لكي يمهد بذلك لالتقاء الدين مع الفلسفة، وقد سادت بعض أفكاره العصر الوسيط خاصة في «المنتخبات (المختارات) التي كانت شائعة آنذاك»[3].

والحق أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة في جانب

---

(١) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢، ص ٢٤٩.

(١) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢، ص ٢٤٩.

(٢) المصدر السابق نفسه.

العقيدة التي تطورت من شكلها الأسطوري[1] Mythique والوثني[2] Idolatrique إلى صورتها السماوية كما يبدو لنا في المسيحية والإسلام.

ب ـ اتجاه الفلسفة المسيحية:

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة والدين قد بدت في اليهودية على ما رأينا من قبل، فهل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى؟ أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكاراً جديدة، بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفصل بين ما هو ديني خالص وما هو ميتافيزيقي بحت.

إننا نجد «أورجين السكندري» Origène (١٨٥ ـ ٢٥٤) مثلاً، يضع لنا في كتاب «المبادىء» مصنفاً فلسفياً، يعرض لنا مذهباً فلسفياً متكاملاً قائماً على التفسير العقلي، ولهذا فإنه يضع حداً فاصلاً بين الفلسفة والدين[3]. وبمقتضى هذا الفاصل استطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية عن إدراك وجود الله عن طريق العالم الخارجي والضمير بإعمال العقل التفسيري المفسر لما وراء الطبيعة، بعيداً عن نصوص الكتاب المقدس، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه قد «اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق عن يقين إلى صحة الحدود بينهما»[4] على حين أننا لا نجد مثل هذا هذا الاختلاط لدى القديس «أوغسطين» الذي ربط الميتافيزيقا باللاهوت ولم

---

(١) الأسطوري: الأسطورة المعروفة لدى الشعوب البدائية، عد إلى موسوعة الدين والأخلاق، **Ensyclopedia of Religion and Ethics** Edited by James Hastings, New York. U. S. A Charles scribners sons 1937 volume VI (God — A. Lang) — Primitive and savage. 243.

(٢) الوثني: كما يتضح لنا من الغنوصية والمزدكية والمانوية، أنظر كتاب الدكتور محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت ١٩٦٩، الفصل الثاني ص ٧٧ ـ ٨٥.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٧٦.

(٤) نفس المرجع ص ٢٨٤.

يضع فاصلاً بينهما، وهـذا ما يتضـح لنا من آرائـه الأساسيـة في «مدينـة الله»، فبينما نجده يرفض أفكار طاليس و أنكسمانس والرواقية والأبيقورية، نجده يصـل في نهايـة الأمر إلى وحـدة الوجـود. كما سيتضـح بعد ذلـك من فلسفة «سبينوزا». وتتباين تأثيرات الفلسفة على الدين ويتغلغل الدين في الفلسفة مرة أخـرى لتصبح الفلسفـة أكثر امتـزاجاً بـالأفكار الصـوفية لـدى رجـال مـدرسـة الإسكندرية وذلك في نهاية العصر الهلليني الذي شهد حـركة إحيـاء مذهب كل من «أفلاطون» و «أرسطو» بصـورة تتفق مع روح العصـر ونزعتـه التلفيقية. وقد كانت فلسفة «أفلوطين» التي قدمت منذ قيامها نسقاً صوفياً تطهريـاً من أهم المذاهب التي كانت مثار النظر في مجال الفلسفة والدين في هذه المرحلة ولا سيمـا في نظريـة «أفلوطين» عن الصـدور والفيض، التي اشتملت على فكـرة الأقانيم الثلاثة، وهي فكرة مسيحية تحولت عند «أفلوطين» فلسفياً إلى الـواحد وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي تصـدر عنه النفس الكليـة، وكل واحد من هذه الأقانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما[1].

وقد وصلت نظرية الصدور والفيض إلى المسلمين وفحـواها كمـا وردت عند «أفلوطين» هي أن المعرفة الإلهية روحية خالصة فلا تحـدث معرفـة بالله، أو تقرباً إليـه بدون الـرؤية، التي لا تحـدث إلا في غيبوبـة تتجاوز النفس بهـا الجسـد لتصعـد إلى المقـام الأعلى، حيث تكـون في حضـرة الحقيقـة المطلقة[2].

لدينا إذن أربعة اتجاهات أساسيـة في هذه الفتـرة، نوجـزها على النحـو التالي:

---

(١) ارجع في هذا الموضوع إلى «تاريخ الفكـر الفلسفي» أرسطو والمـدارس المتأخـرة د. محمد علي أبو ريان ـ الفصل الرابع ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٢) ارجع في هذا المـوضوع إلى «أصـول الفلسفة الإشـراقية عنـد السهروردي» الـدكتور: محمد علي أبو ريان الباب الرابع والخامس.

الاتجاه الأول: اتجاه لا يفصل بين الفلسفة والدين، بل يفسر الفلسفة بالدين، وقد اتضحت أبعاده عند «فيلون» السكندري.

الإتجاه الثاني: اتجاه يضع حداً فاصلاً بين الفلسفة والدين كما تبين لنا ذلك عند «أوريجين».

الاتجاه الثالث: ويمثله القديس «أوغسطين»، الذي يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ويفسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية.

الاتجاه الرابع: تمثله مدرسة «أفلوطين» بعد منشئها الأول في نهاية العصر الهللينستي، وقد تغلغل الدين من خلال هذه المدرسة في الفلسفة عن طريق التصوف لينتهي إلى روحانية مطلقة.

جـ ـ اتجاه الفلسفة الإسلامية:

الحق أن الفلسفة الإسلامية كان لها دورها البارز في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين؛ لما كان لها من تأثير على فكر القديس «توما الأكويني» وهو من أكبر مفكري الغرب، والسؤال الذي نريد أن نطرحه ونحن نعرض لمثل هذا الموضوع هو:

هل كانت للإسلام فلسفة؟ ومن أين نبعت؟

ويشهد الواقع أنه كان للإسلام فلسفته التي نبعت ونشأت في أحضان الكتاب والسنة النبوية الشريفة. فمن القرآن الكريم استطاع المسلمون الخروج إلى الحياة العملية يواجهون مشاكلها ويعيشون تجاربها ويحاولون التكيف معها، فتوصلوا إلى المنهج «منهج البحث التجريبي الاستقرائي» كما كان للإسلام منهج تجريبي تأملي إدراكي مختلف عن منهج اليونان، فاستخدم المسلمون هذا المنهج التجريبي في دراساتهم وسبق الفلاسفة إلى ذلك

علماء الأصول في قياس الغائب على الشاهد[1] وفي السبر والتقسيم[2]، ثم درسوا كتب الطب والعلوم والطبيعة والفلك. وكل هذه المجهودات إنما تؤكد أنه كان للمسلمين فلسفة، وكان لهم منهج فلسفي وعلمي[3]. أما الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسلامية الأصيلة، فكانت

---

(١) قياس الغائب على الشاهد: يذهب هذا البرهان أو الطريق إلى أنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب أن يقضي على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. ويعطي الباقلاني أمثلة «لهذا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه، وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه، لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة كما أن الصفة تقتضي الوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالماً شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب عالماً معللاً بالعلم أيضاً وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات

- د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، بالإسكندرية ١٩٦٦ جـ١ ص ١٣٠.

(٢) مسلك السبر والتقسيم:

يعد مسلك السبر والتقسيم من الأدلة أو الطرق التي سبق المسلمون في التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوربيون، كما يعد مظهراً من مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين. وبالإضافة إلى هذا المسلك توجد مسالك أخرى كمسلك الطرد والدوران، وتنقيح المناط. أما معنى مسلك السبر والتقسيم فيعني «أن يبحث المناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل وتصلح للعلية في بادىء الرأي ثم ابطال ما لا يصلح منها، فيتعين الباقي للعلية.

ويمكننا أن نستنتج أن للتعريف في هذا المسلك عمليتين إحداهما الحصر وثانيتهما الأبطال، ولم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين: قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة. وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً بل شرط دليل. ومن الجدير بالذكر أن الباقلاني اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل وكذلك الغزالي. (نفس المرجع السابق ص ١٧٤، ص ١١٥).

(٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، بالإسكندرية ١٩٧١ جـ١ ص ٢٥.

نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات الإسلاميين، وقد هاجمهم الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي ١٠٥٩ - ١١١١م) في كتابه «تهافت الفلاسفة» لخروجهم على العقيدة ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة، بل استمر يفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في «المنقذ من الضلال» مشيراً إلى أن الفلسفة: «أحاصيلها ما يذم منها ولا يذم، وما يكفِر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص طرف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم»[1].

وهنا وقف الغزالي مدافعاً عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر بها من الفلاسفة الإسلاميين.

الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية:

تعد الحركة المشائية الإسلامية خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة والدين، والمشاؤون جماعة من الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي والكندي وابن سينا Avicenne (٩٨٠ - ١٠٣٧م) وجاء من بعدهم ابن رشد Averroes (١١٢٦ - ١١٩٨م) فحذا حذو أرسطو الحقيقي وأشار إلى اتصال الحكمة بالشريعة وحاول التوفيق بين الوحي والعقل كما مزج بين الفلسفة والدين، وذلك بالإستدلال بالقرآن الكريم على وجوب النظر العقلي، حتى يتمكن الإسلاميون من الانتفاع بتراث اليونان وخاصة «أرسطو»، وذلك بتأويل النصوص الدينية حتى تتمشى مع منطق العقل السليم، وقد عرض ابن رشد لهذا المنهج في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال»

---

(١) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد الغزالي، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥ ص ٣٣.

وكـذلك في «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» إلا أن هذه المحـاولة من جـانب ابن رشد قـد أثارت الشكـوك حول تمسكـه بعقيدتـه الإسـلاميـة أو اتجـاهه إلى «أرسـطو»[1] بعـد أن حـاول شـرح فلسفتـه وقـربهـا من الإسـلام والمسلمين وفي سبيـل ذلك فقـد قام بـالرد على هجـوم الغزالي لـه في كتابـه المشهور «تهافت التهافت» معنياً بالمسائل الثلاث التي كفـر الغزالي الفـلاسفة من أجلها وهي: مسألة إنكار بعث الأجساد، وقدم العـالم، ومسألـة قصر علم الله على الكليات غير إنه لم يوفق في ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة ابن رشـد قد أفـادت الفكر الغـربي بصورة كبيـرة وخاصـة عنـد «تـومـا الأكـويني» وقـد دعـا وجـود هـذا التشـابـه بينهمـا بعض الآراء إلى القول: باتفاقهما في الغاية والمنهج[2].

ولذلك فقد ظهرت تومية رشدية لاتينية تتعصب لابن رشـد وأوغسطينيـة متأثرة بابن سينا، متعصبة له، ودب الصراع بينهما. لكن المشكلة التي عاناهـا الفكر المسيحي هي اشتداد الصراع بين الفلسفـة والدين ثم محاولة التوفيق بينهما والتي سبق أن أعتثرت الفكر الإسلامي وبلغت ذروتها عند ابن رشد كما ذكرنـا وانتقلت بعد ذلك بكل جوانبهـا وأشكالهـا إلى العالم المسيحي فتـأثر بهـا في العصر الوسيط وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث.

كـانت هـذه صـورة من صـور الصـراع بين الفلسفـة والـدين في مجـال الفلسفة الإسلاميـة عبرت عنهـا الحركـة المشائيـة التي استهدفت التـوفيق بين الفلسفـة اليـونـانيـة الملحـدة، التي لم تعـرف نعمـة الـوحي[3]، وبين الـدين الإسلامي الحنيـف.

---

(١) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان، دار المعارف بـالإسكندريـة الطبعـة الثانيـة ١٩٧١، ص ٢٠.

(٢) محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصريـة ١٩٦١ ص ٨٨.

(٣) علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢١.

ثالثاً ـ الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة والعصر الحديث:

شمل عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر (١٤٥٣ ـ ١٦٩٠) وهو ينقسم إلى مرحلتين، المرحلة الأولى وهي ما تعرف بالمرحلة الإنسانية وتبدأ من عام (١٤٥٣ ـ ١٦٠٠). ثم مرحلة العلم الطبيعي وتبدأ من (١٦٠٠ ـ ١٦٩٠)، وهي فترة نشأة الفلسفة الحديثة.

أما فيما يتعلق بعصر النهضة؛ فإن التقدم العلمي كان نواة التغيير الذي حدث في هذه المرحلة [١]، وما نتج عنه من تغيرات هائلة في مجال العلم الطبيعي، أدت إلى تغيير مسار العلم، فتغيرت معها النظرة القديمة إلى العالم. إذ أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة وكذلك منهج جديد [٢] أحدث انقلاباً في مجالات الحياة العلمية والأدبية والفنية والسياسية، يصور كولينز هذا العصر بقوله: «إنه يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته» [٣].

وقد انسحب هذا التغيير بدوره على مجال الدين الذي أصبح بفضل العلم وذيوع التجربة وتقدمها مثار تساؤل، ومحط بحث من جانب العلماء والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان. وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية، والتصور الذي ساد آنذاك عن حركة العالم الميكانيكية، وكذلك التقدم في علم الفلك والهندسة من عوامل الشك في معرفة الإله، والطبيعة ومن ثم فإن روح النهضة وذيوع العلم الحديث [٤] كانا

---

(١) Gilson; E: **La Philosophie au Moyen Age** , Payot Paris, Saint Germain 1962 P 761.

(٢) Hoffding; H: **A History of Modern Philosophy** London 1935 P. 9.

(٣) Collins, D, James: **God in Modern Philosophy** U. S. A Chicago. 1959 p 37.

(٤) برز في هذه الفترة عدد من العلماء الذين توصلوا إلى العديد من المكتشفات العلمية نذكر منهم «جاليليو» Galitié «وكبلر» Kepler «ونيوتن» Newton وغيرهم. للوقوف على تطورات العلم وآثارها في عصر النهضة يقترح الرجوع إلى المصادر التالية:

= A — Russell; B; **A History of Western Philosophy** New York 1966. P 547 — 572.

بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني، عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر، فقد غيرت روح هذا العصر من الطابع الديني الصارم الذي انطوى عليه لاهوت العصور الوسطى وتكفى الحركة البروتستانتية[١] Protestantisme بزعامة لوثر Luther (Martin)(١٤٨٣ - ١٥٤٦) شاهدا على ذلك، فقد جعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله، عن طريق العبادة المؤدية إلى النجاة والخلاص، ومن هذا المنطلق التصوفي المسيحي انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت والفكر الأرسطي المتوارث. من هنا كانت حركة الإصلاح الديني. بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك بصدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية، التي فسرت الصلة بين الإنسان والله من منظور علمي بحت، عن طريق كمية الحركة، والامتداد وما يشمل العالم من نظام. إلا أن حركة الإصلاح الديني قد استبعدت جميع هذه الوسائل، وجعلت الطريق مباشراً بين الإنسان والله وسيلته الإيمان والعبادة؛ وكنتيجة لهذا الاتجاه فقد استبعد الفكر الأرسطي

B — Russell; B: **Wisdom The West,** New York, 1967 p 246 — 248.

C — Sichel; Edith; **The Renaissance,** London 1940.

(١) تعد الحركة البروتستانتية أول هجوم سدده لوثر وكالفن إلى المنهج المدرسي. فقد هاجما المدرسيين في موقفهم الإيماني الذي نتج عن تفسير الكاثوليك للحقائق الأولى في الإنجيل عن طريق الكتاب المقدس؛ وفي سبيل البحث عن الحقائق الأولى لإيمانهم كانوا يلجئون إلى الكتاب المقدس والمجامع الكاثوليكية المقدسة. وفي ضوء هذا الموقف الكاثوليكي انطلق المذهب البروتستانتي يحتج على هذه الطريقة في العبادة بدون أن يشكك في قيمة وقدسية الكتب المقدسة فرأى أتباعه أنه لا إجبار على أي مسيحي في البحث عن مفاهيم الدين ومعانيه في التعليقات الكاثوليكية بل عليه أن يجتهد بذاته، ويسعى مخلصاً راجياً نعمة الله بطريقته الخاصة، وبقلبه الزاهد في حب الله وطاعته؛ وقد ضمن هذا الاتجاه في طياته اليقين الكامل للإنسان، في تفهم قضايا الدين ومواقفه بذاته عن طريق العبادة، وانطلاقاً من هذا الموقف فقد هوجمت السلطة الكاثوليكية لتزمتها المطلق.

Gresson. André, **La Philosophie Francaise** Librairie. Arnauld. colin, Paris 1944.

وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التي امتزجت معها عبادات العهد القديم فأصبحت سمة من سمات التغير في هذه المرحلة، وخاصة بعد ظهور الاتجاهات الرواقية إلى جانب الأفلاطونية وكذلك الأبيقورية Epicurienوغيرها من مذاهب القدماء.

ولم يكن ظهور التيارات إشارة إلى أفول الأرسطية، فقد تسللت إلى الفكر في تيار أضعف مما كانت عليه من قبل. وكان من نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين: تابعت إحداهما أفلاطون، وهي تسعى إلى استلهام دين طبيعي، بينما تابعت الأخرى «أرسطو» وابن رشد شارحه الأكبر، لذا يحق لنا أن نقول مع «بوترو»: «إنه وكما وفقت الكاثوليكية بين فكر «أرسطو» ولاهوت الآباء في العصر الوسيط، نجد البروتستانتية وقد جمعت بين «أرازمس» والوجدان الصوفي، وبذلك مضت المسيحية في طريق جدد شبابها»[1].

وبالإضافة إلى الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك يتزعمه «نيقولا دي كوسا» (Nicolas (de cuse»(١٤٠١ ـ ١٤٦٤ م) و «كالفن» Calvin (Jean)(١٥٠٩ ـ ١٥٦٤)، وكذلك «جيوردانوبرونو» Bruno (Giordano)(١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)، وهو من أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، وأشدهم قلقاً وحماساً في تمثيل روح عصر متغير، مضطرب[2].

وبالنظر في محاولات هؤلاء الفلاسفة، نجد أنها تمثل إعادة التفكير في مسألة إثبات وجود الله بالأدلة العقلية، فقد اتجهت محاولاتهم إلى التفكير في مسألة معرفة الله والطبيعة، ذلك أن الصراع الذي كان قائماً في هذا العصر لم يكن منصباً على مسألة الوجود الإلهي ـ الذات الإلهية ـ أو ـ الصفات ـ

---

(١) Boutroux; E: **Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine**. Ernest Flammarion Paris 1947. P. 13.

(٢) Wright; W: **A History of Modern Philosophy.**

فحسب بل كان يدور حول وسائل المعرفة التي تمكن فكر الإنسان المحدود من معرفة الله والطبيعة.

وبالإضافة إلى تيارات الشك السابقة نجد ظهوراً لأنصار هذا المذهب عند «ميشيل دي مونتاني» Montaigne (Michel de) : (١٥٣٣-١٥٩٢)، ثم مذهب «بيير شارون» Charron (Pierre)(١٥٤١ - ١٦٠٣) و «بيير جاسندي» Gassendi (Pierre)(١٥٩٢ - ١٦٥٥) الذي دار بينه وبين «ديكارت» نقاش حاد حول معرفة الله بالوسائل الفلسفية.

على أنه كان لا بد من أن تحدث مواجهة بين المعترضين وأصحاب موجات الشك[1] في اللاهوت المسيحي، وفي الفلسفة التي تسانده، ومن ثم فقد ظهرت تيارات ذات طابع إيماني عند كل من الأب «مارين مرسين» Mersenne(١٥٨٨ - ١٦٤٨) الذي كان صديقاً حميماً لديكارت، فذهب إلى أن الفكر هو السبيل إلى المعرفة اليقينية لله، كما نادى بالنزعة الميكانيكية انطلاقاً من الألوهية وكانت حملته ضد الملحدين والشكاك من أقوى الحملات التي واجهت أنصار مذهب الشك، على نحو ما فعلت حملة «ليونارد ليسبوس» (١٥٥٤ - ١٦٢٣) ضد مذهب الشكاك، واعتباره خروجاً على المسيحية الكاثوليكية، في سبيل تحقيق شعارات الساسة أمثال «ميكيافلي» Machiavel Nicolas(١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذي تصور أن الدين لا يتعدى حدود الاحتياجات العملية للدولة.

---

(١) تابع اللاهوتيون مذهب الشك مختلفين في ذلك عن أتباع الأديان السماوية المؤمنين بما أنزله الوحي، وهم المعروفون بالإلهيين. وأتباع اللاهوت فئة تحاول معرفة الله عن طريق أسباب طبيعية فسموا (أصحاب لاهوت طبيعي أو لاهوت عقلي) لأنهم يتخذون من الطبيعة سبيلاً لمعرفة الله، فهل يستطيعوا بما يدركوه عنها أن يجدوا من الأسباب ما يسوغ اعتقادهم في وجود الله مع تمسكهم باللاهوت السماوي.

Ablurey; Castells: **An Introduction to Modern Philosophy** . University of oregon. U. S. A 1963. P. 7.

وهكذا زادت حدة المشكلات الفلسفية لاقترابها من اللاهوت، وازداد اضطراب الفكر الإنساني بين امتزاجه به أو انفصاله عنه، وظل الحال على ما هو عليه حتى بدايات القرن السابع عشر الذي كان يحمل بذور ثورة شاملة جديدة على كل ما هو قديم.

ويمكننا أن نلاحظ وجود ثلاثة اتجاهات هامة في عصر النهضة **أولها**: نزعة الشك الفلسفية، وتقابلها من **الناحية الثانية**: نزعة الإيمان، **وثالثها**: هي النزعة العقلانية، التي حاولت أن تتوسط باعتدال بين مذهبي الشك والإيمان، وهي التي سادت القرن السابع عشر.

وقد تميز القرن السابع عشر - بالإضافة إلى روح الصراع الديني والمذهبي - بالنزعة العلمية القائمة على الكشف والاختراع حتى لقد عرفت هذه المرحلة «بعصر المنهج» الذي انفصلت بتأثيره العلوم تدريجياً عن أمها الفلسفة، إلا أنها لم تلبث أن ألتقت معها فيما بعد في صورة جديدة، وذلك في مجال البحث العام، وفي فلسفة العلوم بوجه خاص لقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهج والتجربة وفلسفة العلوم، الذي تبناه القرن السابع عشر أثر كبير في مساندة الثورة على المنطق الأرسطي القياسي، باعتباره الاستدلال عقيم لا يصلح في مجال البحث العلمي، أو هو «مصادرة عن المطلوب» كما ظهر المنطق الرياضي جديداً مزوداً بالرموز على يد رسل، وليبنتز وجودفر، وجورج بول، وهاملتون، وبيانو، وفريجة، وسمى بالمنطي الرمزي، كما تحول المفهوم النظري للأشياء إلى واقع عملي تجريبي، أدى إلى ثورة علمية نتج عنها العديد من الاختراعات والمكتشفات، التي أثرت مجال الكشف والابتكار في ميدان العلم الطبيعي.

وتخطت روح التقدم والتجديد مجال العلم، لتنسحب على مجالات الحياة الأدبية والفنية. فإذا بتطور هائل يسري في كيان الفن والسياسة،

والشعور القومي، والأدب. كما امتدت هذه النهضة لتشمل الحياة الاجتماعية والأخلاقية، فتطورت الأخلاق القديمة وظهر ما يعرف بأخلاق العاطفة وأخلاق المنفعة[١] وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية.

وقد أسهمت الفلسفة الفرنسية في التغيير الذي طرأ على هذا العصر وشمل كافة جوانب الحياة الإنسانية بما فيها مجال الدين، فتجتاح هذا العصر نهضة فكرية، وبخاصة في فرنسا وتظهر أمهات المذاهب الحديثة. وفي مقدمتها مذهب «رينيه ديكارت» الذي أسهم بدور فعال في ثورة التجديد، وقد عبر «دلبوس» عن دور الفلسفة الفرنسية في مجال الفكر الإنساني بقوله: «ما كان للفلسفة الفرنسية أن تؤدي دورها دون أن تنظر لما خلفه العقل البشري من معارف في محاولة لإعادة النظر فيها، حيث وجدت في تراث الإنسانية دافعاً ضرورياً لأداء دورها الفكري الرائد على الرغم من أن هذا الدور لم يكن جزءاً من مهمتها أو هدفاً من أهدافها»[٢].

على أن الفلسفة الفرنسية ـ العقلية ـ لم تكن ذات طابع عقلي فحسب، فنحن نلاحظ أنها قد استوعبت اتجاهات الفكر الديني المنحدرة إليها من آباء الكنيسة في العصور الوسطى، كالقديس «أنسلم» S. Anselm[٣] والقديس

---

(١) أخلاق المنفعة: ظهر هذا المذهب الأخلاقي متأخراً، وإن كانت له جذور قديمة وأصول ثابتة من منظور فلسفي معين في الفلسفة اليونانية المتأخرة خاصة الأبيقورية.

(٢) Delbos: V; **La Philosophie Francaise.** Librairie plan, Paris 1927. P 13.

(٣) أنسلم: (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) إيطالي النشأة، أول مفكر نسقي في العصر الوسيط إذا استثنينا أوريجين، تصدى للمشكلات التي أثارها الجدليون في عصره بالعبارة المشهورة «إيمان يسعى إلى الفهم» ودعى إلى عرض العقيدة الدينية المسيحية على العقل، من أهم ما قدمه لتاريخ الفكر الفلسفي ومن أهم أفكاره أيضاً دليله المشهور به على وجود الله. وهو الدليل الأنطولوجي «Ontologie».

أوغسـطين ودون سكوت[1] Scotus, John Duns ويـأتي بعـد ديكـارت René Descartes فلاسفة دينيين أمثال بليز بسكال[2] Blaise Pascal ونيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche موضوع الكتاب.

---

(١) دون سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) اسكتلندي دخل الرهبنة الفرنسيسكانية، يمـزج مذهبـه بين النـظرية الأرسـطيـة في المعـرفـة المتعلقـة بـطبيعـة الأشيـاء المـاديـة وبين النـظرة الفرنسيسكانية. يرى أن موضوع التكامـل الفلسفي هو الحقيقة أو الوجود غير محدد.
الموسوعة الفلسفية المختصرة تـأليف فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق م د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧١ ص ١٩٠.

(٢) بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٥م) فرنسي المولد والنشـأة ـ رجل دين وفيلسـوف وعالم. كـان مـتصـوفـاً عـميـق التـديـن، وضـع أسـس النـظريـة الـريـاضـيـة في الاحتمـال وقد نشر له كتابه الخواطر بعد وفاته وهو يبرهن فيه على معقولية الإيمان.
نفس المرجع السابق ص ٩٤.

الفصل الثاني

مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) عند «مالبرانش»

مقدمة

أولاً ـ وجود الله

ثانياً ـ الذات الإلهية

ثالثاً ـ الصفات الإلهية

١ ـ الوحدانية　　٢ ـ الأزلية　　٣ ـ اللانهائية

٤ ـ العلم (سبق العلم الإلهي)　　٥ ـ القدرة　　٦ ـ البساطة

٧ ـ الحق　　٨ ـ روح المشورة　　٩ ـ الروح

١٠ ـ الرحمة　　١١ ـ العدل

مقدمة

انتهينا في الباب السابق من عرض مفصل لحياة «مالبرانش» بصفته أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية، وأكثر الفلاسفة ـ الذين تابعوا «ديكارت» على منهجه ـ تأثراً به .

وقد أشرنا من خلال الفصول السابقة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته كما ألقينا الضوء على العلاقة بين مذهبه ومذهب «ديكارت»، ومدى استفادته من منهجه واستمداده من طبيعياته ورياضياته .

كما قدمنا عرضاً تاريخياً للصلة بين الفلسفة والدين باعتبارها من المسائل الماسة بالموضوع . أما في هذا الباب فسوف نعرض لمبحث الوجود عند «مالبرانش» .

فنعرض فيه للوجود الإلهي بصفة عامة، من خلال موضوعي الذات الإلهية والصفات، كما ذكرها «مالبرانش» في مذهبه ثم نوضح دوره في البناء الميتافيزيقي لمذهب الفيلسوف .

أولاً: الوجود الإلهي:

إن فكرة وجود الله عند «مالبرانش» ليست موضوع برهان، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحاً ويقيناً.

وإذا كان الفيلسوف قد استفاد من أدلة «ديكارت» على وجود الله ـ على نحو ما استفاد من فلسفته بوجه عام ـ إلا أنه مع ذلك لم يستند في إثباته لهذا الوجود «Existence en Soi» على الدليل الأنطولوجي «Ontologie» لديكارت وأنسلم S. Anselm من قبله. ـ وفحواه أن فكرة وجود كائن لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقياً وجود هذا الموجود ـ ففكرة الكامل تتضمن وجود بالضرورة، لذلك يستحيل حدوث أي تغير في نفوسنا عن طريق علة خارجية، وهو موضوع الدليل الأول «لديكارت» من حيث أنه يجب البرهنة على وجود الله من وجوده الفعلي، باعتباره إلهاً قادراً عالماً بالقوانين الكلية للطبيعة وخاصة قوانين اتحاد النفس والجسد.

لذلك فليس هناك ثمة خلاف بين «مالبرانش» و «ديكارت» في هذا الصدد، إلا من جهة إضعاف الأخير لبرهان وجود الله المستمد من إدراك، مخلوقاته، فقد افترض وجود روح شريرة قد تخدع الإنسان وتضلله (الشيطان الماكر) Le Malin Genie. أما «مالبرانش» فقد بلغ تأثره بديكارت أقصى حد، عندما أثبت وجود الله عن طريق الرؤية في ذات الله، فكأنه في إثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤية في ذات الله لا يحتاج لأي مدد خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود، على نحو ما يفعل المستندون إلى الدليل الأنطولوجي. وهكذا نراه قد اختزل فكرة الدليل الأنطولوجي، ففي حين أكد «ديكارت» على أنه لا يمكن أن تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متحققة في الخارج مشيراً بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركاً، والله موضوعاً للفكر نجد أن «مالبرانش» قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن

طريق الذات الإلهية، التي تحتويه بطريق النعمة Grâce وتمنحه المعرفة عن طريق المعاني، فيتمكن من الرؤية في الله بمعونة الله ذاته، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسها، وهو أيضاً موضوعها، فالكائن الكامل في تصور «مالبرانش» يعطي انطباعاً عن وجوده، فيحيا الإنسان بداخله، ويعرف تلقائياً وبدون إرادة منه، لكن عن طريق إشراق حضوري مباشر.

ولكن هل تستطيع المعاني وهي النماذج الأزلية للموجودات على ما ذكر «مالبرانش» أن تقوم بدور في إثبات وجود الله أو أن تمدنا بفكرة واضحة عن وجوده؟(١)

إن «مالبرانش» يفترض استحالة وجود أي معنى نستطيع من خلاله معرفة الله، لأن المعرفة به تحصل بمجرد التصور Conception ـ أي تصور رؤية هذا الكائن اللامتناهي ـ وافتراض وجوده الفعلي، كما ترجع إليه جميع الكمالات الحقيقية.

بهذه الكيفية يحول «مالبرانش» فكرة (اللامتناهي) وهو موضوع البرهان الأول عند «ديكارت» إلى حدس Intuition أو رؤية Vision لوجود الله اللامتناهي، الحق بذاته والواجب وجوده من ذاته Aséité من حيث أنه لا يملك أية فكرة عنه، ويستحيل عليه فهم أي معنى عنه من خلال أي مضمون متناه معقول، ففكرة الله لا تخرج عن مجرد رؤية أو تصور أو حدس الواقع اللامتناهي في ذاته، وكما يتجلى للعقل الإنساني إذ أن مجرد التفكير فيه يستلزم وجود ذاته، وهي قضية لا تقل يقيناً عن حدس الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود». إن ذلك يعني أن معرفة الله ـ طبقاً لمذهب «مالبرانش» ـ تقتضي إستناداً روحياً إلى حقائق الدين والتسليم الإيماني، فلا يمكن تصور وجوده، إلا عن طريق (الرؤية في الذات) أو بمعنى «مالبرانش» الرؤية في الله

(١) Copleston; Frederick: **A History of Modern Philosophy** Volum 4 New York 1963. P 199.

Vision en Dieuمن حيث أنـه يمثل خـالقاً متسـامياً لا متنـاهي يستحيـل على شيء جزئي أن يتمثله، من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته Dans Lui Mêmeكما لا يمكن تصـوره إلا بـالتفكيـر فيـه[١]، أي عن طـريق تـأمله والإستغـراق في محاولة معرفته. وربما ألمحت هذه المسألة إلى موضوع ديني متمثـل في فكرة الحلول أو التجسد Incrnation التي أشار إليها الدين المسيحي فـي الآيـة: «وحياتكم مستترة مـع المسيح في الله»[٢]، ويشيـر مضمونهـا إلى تواجـد الإله وحلوله في الإنسان بحيث لا يستطيع بلوغ هذا الاتحاد أو الحلول إلا بمـداومة التأمل والتفكير، أو الاستغراق الـروحي ومزاولة العبادة، لمحاولة معـرفة وجـود الله الذي ما أن يحدسه الإنسان، حتى يشعر بالغبطة الروحية وبأنه ملك ناصية المعارف والحكمة Sagesse ويرى «مالبرانش» أن وجود الله لا متناهياً، لا يقتصر على مكان معين بل يشمل العالم كله،إنه وجود روحاني يتحد بالأجساد بصورة روحية، فهـو ليس جسداً، إذ لو كـان كذلـك لما اتحـد بالأجسـاد بمثل هـذه الكيفية، وحيث أن الإله ليس جسماً ممتداً، محدوداً في إطار المكان، لذلك فهـو موجـود في كل مكـان، بحيث يمثل جـوهره الإلهي إمتداداً كبيراً كـالذي نشـاهـده في الفيـل الضخم، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الصغير.

والإمتداد الإلهي متساو، لا متناه، كامل Parfait[٣] في سعته وعـظمته، وكامل أيضاً في جميع الأجسام الممتدة، ومن هنا يمكن القول بأن «الله موجود

---

(١) Malebranche: **La Recherche de La Verite** Liv IVX Nu et III T I P. 154.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس: إصحاح ٣ آية ٣٠ ص ٢٧.

(٣) وردت صفة الكمال عند مالبرانش من بين صفات الله، وقد سبق أن أشار إليهـا أرسطو في الميتافيزيقا بمعنى الموجود الذي لا يفـوقه مـوجود آخـر «كالـطبيب الذي لا ينقصـه صفة من فن الطب». كما أشار ديكارت إلى صفة الكمال في المقال عن المنهج بقوله: «إن طبيعة لها بذاتها جميـع الكمالات التي أستـطيع أن أتصـورها هي في كلمـة واحدة «الله».

= **Discours deLa Methode,** Dieu Les Preuves de son Existence et sanature - III P 38.

في العالم بقدر وجود العالم فيه». وقد تناول «مالبرانش» هذا الموضوع بإسهاب في مؤلفه «أحاديث في الميتافيزيقا والدين»[1].

ثانياً ـ الذات الإلهية:

عرضنا فيما سبق لفكرة وجود الله عند «مالبرانش»، وأشرنا إلى أنها تعد من أكثر الأفكار يقيناً، وأنه يستحيل على مخلوق جزئي أن يمثل هذا الوجود من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته، التي يكشفها للنفس بنور جوهره الذاتي Par sa Propre Substance حيث تتمكن النفس من معاينة نور الله في حضرة اشراقية معرفية، وإلى هذا المعنى يشير «مالبرانش» في قوله: لا يوجد سوى الله الذي تستضيء نفوسنا بنوره الذاتي، إنه إلهنا الوحيد اللامتناهي الذي تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أي مخلوق ـ على حد قول القديس «أوغسطين»[2].

والذات الإلهية Essence التي تدركها النفس مباشرة واحدة مطلقة، فالله واحد، وقد تبين ذلك من قول أوغسطين في نص «مالبرانش»: « ـ إلهنا الوحيد» وكذلك فيما ذكره «مالبرانش»: «لا يوجد سوى الله» وهذه النصوص تشير في جملتها إلى وحدة الله، التي لا تقتصر على «الوحدة العددية»، بل تتعداها إلى «وحدة الذات».

ولما كان «مالبرانش» مسيحياً كاثوليكياً على ما سبق أن ذكرنا، فقد رأى أن الذات الإلهية واحدة في ثالوث، والثالوث لا يعني انقسام أو تركيب في

كما يشير إلى نفس هذه الصفة. في مواضع متفرقة من التأملات يذكر ديكارت في التأمل الرابع: «.. فالله من حيث أنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ...»
Méditations. M, P 212.

(١) Malebranche: **Entretiens,** Entretien P 173. 177.

(٢) Malebranche: **La Recherche** Tome, I P 411.

هذه الذات الواحدة التي أشار الكتاب المقدس إلى وحدانيتها، كما نفى وجود أي تركيب فيها.

وبالإضافة إلى وحدة الذات الإلهية، يذهب الفيلسوف إلى أن الله عارف لذاته محب وعاشق لها، وهو ذو علم محيط بما تتصل به هذه الذات اللامتناهية، مع سائر المخلوقات الجزئية، التي يعرف من خلالها جميع معاني ونماذج المخلوقات، كما يعرف أيضاً النظام الأبدي الثابت لكمالاته الإلهية، ذلك النظام الدقيق الذي تسير حكمته بمقتضاه اختياراً لا قصراً أو إجباراً.

بعد أن عرضنا لما تتصف به الذات الإلهية من وحدة وكمال نشير في هذا الموضع إلى علاقتها بالذات الإنسانية المخلوقة، الذي يرى «مالبرانش» أنها إذا ما اتحدت بجلالها فإنها تبلغ الكمال والنعمة Grâce ويرى «مالبرانش» أن هذا الاتحاد الذي يحصل بين الإنسان والذات الإلهية لا يحدث مع الأجسام بالطريقة الحسية المألوفة بل بصورة مباشرة مع الله الذي تتحد به العقول وتشترك جميعها في نوره الإلهي Lumière Divine من حيث أنها لا تستطيع الحصول على أي معنى إلا في حالة اتحادها به، حيث يمنحها النور والمعرفة، وهنا فإن ثمة تشابه يبدو بين فكرة «مالبرانش» الميتافيزيقية في النور والمعرفة الإلهية، وبين معطيات عقيدته المسيحية التي وردت في قول الآية: «أنا الرب وليس آخر مصور النور»[١] وبتحليل هذه الآية يتضح لنا معنى الله مصور النور الذي ذكره الفيلسوف والذي لا يملك أحد سواه أن يمنحه للإنسان L'Homme.

وفقاً لما تقدم يتبين لنا الاتفاق الخفي بين ميتافيزيقا «مالبرانش»، وعقيدته المسيحية» في كون الله مصدر النور، الذي تشترك جميع المخلوقات

---

(١) أشعياء، أصحاح ٤٥ آية ٧ ص ١٠٤٧.

في استمدادها له من منبعه الحقيقي الأعلى والأسمى، الذي يمنحها بالإضافة له، الذكاء والفهم والمعرفة إذا ما اتحدت به.

ولا يقتصر الأمر عند حد التقاء الفلسفة والدين في فكر الفيلسوف، بل يتبين لنا من روح النص أثر فكر «ديكارت» عليه فإذا تأملنا معنى عبارة: «إن عقولنا جميعاً تتساوى لأنها تتحد مع العقل الإلهي الذي ينير ملكاتها»[1] فسوف نجد وجه شبه كبير بينها وبين قول «ديكارت»: « - إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس» وهو يقصد بذلك أن العقول جميعاً تتساوى في حصولها على النور الفطري الذي منحه الله لها وتتساوى أنصبتها في الحصول عليه في حال استرشادها بقواعد سليمة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ فيصبح الإله عند «ديكارت» وهو الضامن ليقين المعرفة العقلية وصدقها، هو نفسه الذي يمنح النور والموهبة والذكاء عند «مالبرانش» وهنا يبدو من نصوص الفيلسوفين أن الإله هو المصدر الأساسي والمنبع الأول الذي تتحد به العقول وتستمد من نوره الأذلي الذكاء والقوة والمعرفة Connaissance.

على ضوء ما سبق يظهر لنا مبلغ ما يحصل عليه ذهن الإنسان من الكمال والخير في اتحاده بنور الخالق؛ ومن ثم يصبح حصول المخلوقات على الخير، واتجاهها نحوه مقروناً باتحادها بالذات الإلهية التي يستحيل على النفوس الإنسانية ونماذجها أن تتمثلها لأنها هي التي خلقتها بإرادتها الحرة Création Arbitraire وبقدرتها اللامتناهية على خلق وحفظ الوجود، ومنحه القدرة على الحركة التي يستحيل على المخلوقات إدراكها، لأنها من قبيل الأسرار الإلهية.

طبقاً لما تقدم نرى أن الألوهية تتميز بحرية كاملة في إصدار أفعالها الحرة التي تجهل المخلوقات سر إرادتها الفعالة.

---

(١) Malebranche: **La Recherche,** Tomer P 411.

ويتجه بنا هذا الموضوع إلى بحث نظرية الفعل الإلهي، بمعنى كيف يؤثر الله في المخلوقات، وكيف يخلق فيها الإرادات الجزئية، وفي هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر «مالبرانش» الميتافيزيقي عن أثر الفعل الإلهي على مخلوقاته. وبين فريق الأشاعرة المسلمين وابن سينا أيضاً في هذا الصدد. كما يتفق من جهة أخرى مع ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة من تدخل الله الجزئي في جميع الأشياء المخلوقة.

وفي مفهوم «مالبرانش» تصبح العلية واضحة في الطبيعة، كما يصبح الله هو العلة الوحيدة لكل شيء؛ ومن ثم فإنه يتدخل في الطبيعة (العالم) بصورة مباشرة، أي يتدخل في الجزئيات عن طريق علل تبدو في ظاهرها كأنها العلل الحقيقية لحوادث الأشياء، لكن الواقع يكشف عن الاختلاف بين هذه العلل الظاهرة لنا في الطبيعة، والعلل الحقيقية مثل ظاهرة حدوث الليل والنهار، وحركة دفع العربة باليد لتحريكها أو دوران الأرض حول نفسها، الذي يحدث نتيجة له تعاقب الليل والنهار. . . إن هذه التي نطلق عليها عللاً لا تحمل معنى العلة بالمفهوم الكامل لها، لكنها علل ثانوية «أو علة مناسبة»، أو بمعنى آخر مناسبات للفعل الإلهي، أي أنها الوسيط الإنساني لتدخل العلة الأولى أو الألوهية إذ لا بد من مجال أو مناسبة لحدوث الفعل كما يجب أن يدخل الفعل في سياق نشارك فيه باعتبارنا بشر، ومن ثم فإن «العلل المناسبة» ليست في حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع، داخلة في نطاق النظام العام، الذي رسمه الله في خلقه للطبيعة وهذه مسألة سنشير إليها تفصيلاً فيما بعد. أما فيما يتعلق بمسألة الخلق، فإن المخلوقات تصدر عن العقل الإلهي إلى حيز الفعل في صورة أشكال ممتدة، فتنتشر الموجودات التي لا تنطوي على أي نوع من الضرورة تبرر وجودها، ولما كان «مالبرانش» يرى أن الله ليس بالضرورة خالقاً للعالم المادي، فقد لزم عن ذلك استحالة برهنته العقلية على وجود الأجسام Le Corps.

أما المخلوقات فهي ليست إلا جزءاً من الخالق، كما أن ما تنطوي عليه عقولها من معاني، ما هي إلا تغيرات خاصة للعقل الإلهي الذي يحتويها، وينظر إليها من جهة ما تنطوي عليه من كمال، لذلك تصبح العقول في حالة اتحادها بالله خاضعة له ومسيرة بأمره في جميع ما تحتويه من معاني، فيصبح الله على حد تعبير الفيلسوف هو «موطىء» أو «محط» النفوس، كما يكون الملأ Plein هو مكان الأجسام المادية.

مما سبق يظهر لنا أن المخلوقات عند «مالبرانش» تصدر في عملية خلقها عن الله الحاوي لها جميعاً، لأنها مشتقة من إشراق نوره ويجب الإشارة إلى أن رؤية النفوس للموجودات اللامتناهية، الموجودة في الذات الإلهية، لا تعني الرؤية المباشرة لماهية الله المطلقة، لأنه يستحيل على النفوس الجزئية رؤيتها بطريقة مباشرة، كما أنه يمتنع وجود معنى ممثل أو نموذجي لله، كما سبق أن ذكرنا، ولذا يستحيل الإحاطة بالذات الإلهية، لكنه يمكن معاينتها في حالة صلتها بالمخلوقات، أو في اشتراكها معها، لأنه لا يمكن معرفة الأشياء الحسية في الله إلا بواسطة معانيها، وفي هذا الصدد يعبر «مالبرانش» عن وجود المخلوقات المادية، والأرضية الممثلة في الله بصورة روحية أي عن طريق معانيها فيقول: « ـ إن جميع المخلوقات وحتى ما كان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد في الله وجوداً روحياً»[١].

ويدحض «مالبرانش» تصورات بعض الفلاسفة الذين يتصورون استحالة

---

(١) **Malebranche; la recherche,** tome (1) p 412

وهذا هو نص الفيلسوف بالفرنسية: ـ

«Toutes les Cretures même les plus marérielles et les plus terrestres sont en Dieu quoi — que d'une manière plus spirituelles»'

فعل الخلق، منكرين قدرة الإله الواسعة على فعل شيء من عدم، وهم يذهبون في تصورهم ذلك إلى حد إنكار قدرة الله على مجرد تحريك قشة وينطوي موقفهم هذا على إنكار قدرته على بث الحركة في المادة. ويرى «مالبرانش» أن المادة المخلوقة لا يمكن أن تحصل على صورتها أو حركتها إلا عن طريق الخلق، حيث تكون معلومة من قبل في ذات الله، يخلقها بإرادته الحرة التي لا تنفي فعل الخلق على ما ذهب إلى ذلك «ديكارت» منكراً البحث عن العلل الغائية.

و «مالبرانش» كذلك لا ينفي الخلق بصورة قاطعة، فيجعل من المخلوقات مجرد تغيرات للجوهر الواحد، على ما ذهب «سبينوزا»(١) صاحب مذهب وحدة الوجود، الذي تصور الحرية الإلهية ضرورة بدون إرادة حرة.

إن «مالبرانش» على ما يظهر لنا يذهب مذهباً مختلفاً عنهما، فيتصور أن حرية الله مطلقة في خلقه، من حيث أنها قد أرادت الخلق، وهو يكاد يقترب في هذا التصور من فكرة «ليبنتز»، الذي يرى أن الله خلق أفضل العوالم الممكنة بموجب كماله»(٢).

---

(١) Spinoza : **L'ethique** traduit par Roland Gaillios édition Gallimard 1954 proposition XV P 34.

وهذا هو نص «سبينوزا» بالفرنسية

«Tout ce qui est en dieu et rien sans dieu ne peut ni etre concu

يبرهن سبينوزا في القضية رقم ١٤ من قضاياه على أن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد، بمعنى إنها «الله». ومن منطلق هذه الفكرة يمكن أن نستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية ومواقفه الفلسفية، ويمكننا أن نضع أية فكرة تحت عناوين ثلاثة: إما أن تكون جوهراً أو صفة أو حالة، والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر والله، فيصبح الجوهر أو الحقيقة واحدة وأبدية، ولا متناهية.

(٢) Leibniz; **Théodicée,** par Paul Janet librairie Hachette, Paris 1878 (Essais sur la bonté de Dieu » P 78 para 10.

يوجد اتفاق بين تصوري «ليبنتز» و «مالبرانش» في مسألة خلق الله للعالم على وجه =

ويرى «مالبرانش» أن الحرية الإلهية متسامية مطلقة، تكاد تخلو من أية دوافع، إلا دافع محبة الله لذاته، وإرادته الخاصة في حب مجده، حتى يسعد بعمل يتمثل فيه كماله الذاتي

ثالثاً ـ الصفات الإلهية:

أشرنا في الفصلين السابقين إلى مسألة وجود الله عند «مالبرانش» كما عرضنا لحقيقة هذه الذات، التي تحتوي معاني الموجودات جميعاً، فتسهم بإيجابية وفاعلية في خلق وحفظ الوجود.

وسوف نشير هنا إلى صفات الله Attributs Divins فهو على ما يرى الفيلسوف جوهر لا متناهي، واحد، بسيط، ثابت، قائم بذاته (واجب الوجود) ومن صفاته اللامتناهية الكمال أيضاً، صفة الخير، والتعقل، والعدل، والرحمة، والصبر. وقد عرض «مالبرانش» لهذه الصفات تفصيلاً في الحديث الثامن من «أحاديث في الميتافيزيقا والدين».

فالله هو «الموجود الكامل اللامتناهي الثابت، لأنه لو كان متغيراً للزم وجود علة لتغيره، لكنه قائم بذاته لا يتأثر بأي علة من حيث أنه (علة ذاته)، وعلة ما يحدث من تغير في العالم وحيث أنه علة ومبدأ إرادته، فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير»[1]. ومن تحليل هذا النص يتبين لنا كمال ولا نهائية وثبات الوجود الإلهي، الذي هو علة ذاته، وعلة ما يحدث في العالم من حوادث.

الكمال، حتى يتسنى له أن يسعد بعلمه الذي يمجده... كما يتفق الفيلسوفان في تصور فكرة الاتصال الروحي بين الخالق والمخلوق، والذي عبر عنه «ليبنتز» بالزمالة مع الله من حيث أن كل نفس ناطقة تشبة الله؛ لأنها تدخل في نوع من الزمالة معه. بينما ذهب «مالبرانش» إلى تأكيد هذا المعنى نفسه في رؤيته لوجود الأشياء في الله وجوداً روحياً.

(١) **Entretiens**, Entretiens p 185

ويحاول «مالبرانش» أن يصل من فكرة وجود الله كعلة ومبدأ لإرادته إلى حقيقة الثبات الإلهي التي يشير إليها في نصه: «... يستحيل أن يتصف مخلوق جزئي محدث بالثبات والخلود والضرورة، واللاتناهي لأنها صفات خاصة بالخالق الذي هو الله»[1]. ويجمل «مالبرانش» في هذا النص صفات الله اللامتناهية التي تختص بها ذاته دون سواها والتي لا تشكل كثرتها أو تعددها انقساماً أو تعدداً في هذه الذات الإلهية من حيث أنها قد مارستها منذ الأزل، فهو عالم ومعلوم، عاقل ومعقول مريد ومراد، عاشق ومعشوق منذ الأزل، وسوف نشير إلى صفات الله تفصيلاً فيما سيأتي.

١ ـ الوحدانية Unicite:

يشير الفيلسوف إلى وحدانية الخالق في ميتافيزيقاه من حيث أنه يمثل جوهراً واحداً فهو: «الوجود الكامل اللامتناهي...»[2]. ويعني لفظ الوجود الكامل أنه وجود واحد بمعنى الوحدانية الدينية التي أشار إليها الدين المسيحي، وقد عبر «مالبرانش» عن الوحدانية في البحث عن الحقيقة بقوله: «ينبغي البحث عن الحقيقة التي يبحث عنها «ديكارت» لأنها تمكننا من معرفة الله...»[3] ولفظ الله في هذا النص دليل على وحدانيته العددية.

ويقصد بمسألة الوحدانية الإلهية أن الله منفرد بالأزلية والوحدانية منذ الأزل، فهو غني عن الأغيار رغم أن وجوده في ثلاثة أقانيم إلا أن هؤلاء الثلاثة تعد من مستلزمات وجوده الذاتي، وإذا كان أحد الأقانيم وهو أقنوم (الإبن) قد تجسد في المسيح، فإن ذلك لا ينقص من شأن الأقانيم الثلاثة في ذات الله الواحدة لأن وحدانيته ليست مطلقة Absolu مجردة Abstract بل جامعة تجمع صفاته، فتصبح هذه الأقانيم التي يتميز أحدها عن الآخر واحدة،

---

(١) Entretiens, Entretien 2 P 44.

(٢) Malebranche: **La recherche** Li V. 1 — part II P 70.

(٣) Malebranche: **La recherche** Liv I part II P 70.

في ذاته لا انفصال لأقنوم عن الآخر، ولو صح التصور الأخير لأصبح وجود الله محدداً ومجسماً، في حين أنه لا تحديد ولا تجسيم لذاته. وعلى الرغم من أن الله لا حدود له ولا جسم، فهو في ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه روح لا حصر ولا شكل لها.

واستلزمت إشارة الفيلسوف لنوع الوحدانية الإلهية أن يعرض لمسألة الأقانيم كإقنوم الإبن «مثلاً الكلمة» يقول: « ـ يقول كلمة الله حيث إنني عقل إلهي ونور روحي»[1]. ويقصد الفيلسوف من كلمة الإبن التي استهل بها نصه السيد «المسيح» الذي بدأ معظم نصوصه بما قاله هذا «الإبن» وقد ورد ذكره بالكتاب المقدس فهو الذي استهل القديس يوحنا انجيله بحقيقة وجوده حيث يقول: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله»[2] وقد اكتسب لفظ «الكلمة» معاني مختلفة على مر العصور، فقد استعمل بمعنى (عقل الله) عند أفلاطون، أما فيلون السكندري فقد أسماه «حكمة الله»، أما الكلمة فتعني في المسيحية يسوع كما في الآية: «والكلمة صار جسداً وحل بيننا ورأينا مجده كما لوحيد من الأب مملوء نعمة وحقاً»[3].

من خلال هذا العرض الصفات الله يتبين لنا إيمان «مالبرانش» بوجود الذات الإلهية ممثلة في ثلاثة أقانيم، تتساوى جميعها في ذات الله الواحدة لا عظيم فيها أو صغير لأنها لا تمثل شيئاً خارج ذاته من حيث هي ذاته الحقيقية الأزلية التي تتصف بالوحدة والتفرد.

ولا تقتصر الصفات الإلهية على الوحدانية، إذ تمثل الأزلية صفة من صفات الله اللامتناهية الكمال.

---

(١) إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول، آية ١ ص ١٤٠جـ

(٢) إلياس مقار: قضايا المسيحية الكبرى ـ الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية د. ت ص ١١٨.

(٣) إنجيل يوحنا: إصحاح ١، آية ١٤ ص ١٤٥.

٢ ـ الأزلية Eternité :

وتعد الأزلية صفة من صفات الذات الإلهية الأنطولوجية. يقول «مالبرانش» في معنى الأزلية: «لا يوجد في ذات الله ماضي ولا مستقبل إنما هو أزلي أبدي»(١).

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفيلسوف يصف ذات الله بالأزلية والسرمدية متفقاً في ذلك مع ما ورد بمعطيات مذهبه الديني.

٣ ـ اللانهائية Infinité :

وكما أن صفة الأزلية تعني أن الله غير محدود بزمان محدد، فإن صفة اللانهائية الأنطولوجية تعني أنه غير متعين بمكان معين. فالألوهية في تصوره حالة في كل مكان في العالم، ممتدة في سعة عظيمة «لأنه لا يوجد سوى الله الذي يحتوي العالم المعقول، والذي من خلاله ترى المخلوقات الأشياء في العالم»(٢).

ويشمل هذا الإمتداد الإلهي العظيم السعة العالم برمته، حيث يكون الله حاضراً وموجوداً على الدوام لا يحده حد. ويطلق اللاهوتيون على هذا الحضور الإلهي إسم (الحضور الكلي) ويعني حضور الله الأزلي السرمدي الذي لم يراه، ولا يستطيع أن يراه أحد. وإلى هذا المعنى تشير الآية الدينية «ويحل عليه روح الرب»(٣). ومن النظر في معنى هذه الآية نرى فيها وجه شبه مع قول «مالبرانش» عن: «أن أكثر الموجودات مادية وأرضية موجودة في الله وجوداً روحياً»(٤) ويعبر هذا النص عن الوجود الروحي للموجودات في الله الذي يستحيل عليها أن توجد فيه، بدون أن يوجد ويحل بها، لأن روحه تحل

---

(١) Entretiens, Entretien P 185.

(٢) Ibid.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس: إصحاح ١ آية ١٧ ص ٣١٣.

(٤) سبق أن أشير إلى موضعها.

في كـل مكان فـالله: «عظيم السعـة موجـود في كل مكـان، وتمتد في رحـابه جميع الأجسام مثلما يتتابع الزمن كله في أبديته. . .

وهو بإيجاز شديـد لم يكن وسوف لن يكـون إنه يكون Celui qui est[1]

أما المقصود بعبـارة «سوف لن يكـون إنه يكـون» هو دوام حضـور واستمراريـة وتـواصل الـوجـود الإلهي. ومن مفهـوم هـذا النص تتضـح لنـا صفتي الأزليـة واللانهائيـة كصفتين في الله الذي يمثـل وجوده في كـل مكان من العـالم دليلاً على لا نهائيته، كما أن تتابع الزمن وثبات الذات الإلهية وحضورها، يشير إلى أزليتها وسرمديتها، وحلولها العام في الكون على ما جاء بنص الفيلسوف الذي يقول فيه: «. . . الله هو «هو» «جوهر لا متناهي»[2] ويعني تكرار كلمة «هو» أن الله من ذاته، أما كلمة اللامتناهي فمن معانيهـا أنه أزلي سـرمدي من حيث أن وجوده لا يتعين بزمان بل هو في مطلق الزمان.

٤ ـ العلم (سبق العلم الإلهي) Omniscience:

إذا كـان الله يتصف في ميتافيـزيقـا «مـالبـرانش» بـالـوحـدانيـة والأزليـة واللانهائية وهي من صفاته اللامتنـاهية الكمال، فمن صفاتـه أيضاً العلم بكـل شيء، فهو عليم بكل ما يدور في العـالم من حوادث على مـا ذهب الفيلسوف بقوله: «. . . إن الله علة حدوث أي تغير في العالم»[3].

ويفيد هذا النص سبق علم الله من حيث كونه علة حـدوث التغيرات في العالم لعلمه بها وبالقوانين التي تتحكم في سيرها، كما أنـه عالم أيضـاً بنظام الكون، فالذي يقدر على إحداث التغير لا بد وأن يكون على علم كامل بكـل ما يتعلق به من أمور.

---

(١) **Entretiens,** Entretien p 185.

(٢) **La Recherche,** Tome 1 P 412

(٣) **Entretiens** T 8 P 185.

ويلتقي تصور «مالبرانش» في صفة العلم الإلهي مع معطيات عقيدته، ومع ما جاء بالأديان السماوية في صفة علم الله الأزلي. ويحاول الفيلسوف من جهة أخرى ربط صفة علم الله بالإرادة فيقول: «إن العلم والإرادة الإلهيين يمثلان شيئاً واحداً في ذات الله» وترتبط صفة العلم الإلهي بموضوعين هامين في ميتافيزيقا «مالبرانش» هما موضوع المعاني المثالية، ومسألة الرؤية في الله، وسوف نشير إلى هذين الموضوعين حين عرض «مشكلة المعرفة» لكن لتعلقهما بصفة العلم الإلهي فسوف نوجز رأي «مالبرانش» في هذا الصدد فهو يتصور أن حصول العقول على المعرفة يتأتى من اتحادها بعقل الله، الذي تعرف من خلاله معاني الأشياء، كمعنى الإمتداد المعقول، ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم لا تحدث عن طريق المعرفة المباشرة بل بطريق العالم العقلي، أي رؤية الامتداد المعقول في الله، التي تعد جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهي، فليس هناك ثمة وجود ضروري للأجسام التي لا تؤثر على العقول لذلك فإن الامتداد المعقول الذي يرى في العقل هو نفسه الذي يرى في الأجسام.

ويرى «مالبرانش» أن المعارف التي يحصل عليها الإنسان إنما تأتيه من الله عن طريق الانتباه Attention، الذي يمثل فعل المعرفة بالنسبة للنفس، فتدرك من خلاله حقائق الوجود Existenceالتي لا تراها إلا في الله والذي يراها من جهة أخرى في ذاته لأن هذه المعاني المثالية (النموذجية) تمثل موضوعات تأمله الأزلي.

ولكن إذا كانت المخلوقات ترى المعاني المثالية أو نماذج الأشياء في ذات الله، فهل يستطيع هو بدوره أن يرى هذه المعاني الممثلة للمخلوقات في ذاته؟. إن هذا السؤال ينطوي على مشكلة «مالبرانش» في المعرفة الإلهية، والمعروفة بمشكلة (السكون في الذات الإلهية)، وتعني هذه المشكلة التي انساق إليها الفيلسوف بمنطق مذهبه، أن المخلوقات ترى المعاني في الله،

حيث تصبح هذه الرؤية من قبيل المصاحبة لعقل الله، كما تمثل اتجاهاً للنفس في حالة الحضور الإلهي.

ومن الجدير بالذكر أن رؤية المعاني في الله، لا تعني شعور الذات الإلهية بها، من حيث أن الشعور هو حالة تتعلق بالنفس، فحسب يحدثها الله بها، وهو غير حاصل عليها، ومن ثم فإن المعاني توجد في الذات الإلهية، دون أن يكون لديها شعور بها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العقل الإلهي على ما يرى «مالبرانش»، الذي يتأمل معاني الأشياء ونماذجها في ذاته، استحال عليه أن يبرهن على احتوائه على الجزئيات، لذلك فقد تعذر في ميتافيزيقاه تبرير خلق الجزئيات والأفراد ـ ونستطيع أن نتلمس في هذه المسألة استمداد «مالبرانش» من الأفلاطونية» العقل الأفلوطيني» ـ الذي تأثر به «مالبرانش» وهو أيضاً ما استند إليه الفيلسوف الإسلامي ابن سينا، مبرراً به رفضه للعلم الإلهي بالجزئيات إلا على نحو كلي. لكن هذه المسألة ستخلق إشكالاً يواجه الفيلسوف فحواه إنه إذا كان العقل الإلهي الثابت الذي لا تغير فيه ولا تطور على غرار عالم المثل الأفلاطوني يتضمن المعرفة والإرادة، وإذا كان الله يخلق العالم، وينشر مخلوقاته في كل مكان، فكيف إذن يمكن لنا تصور صدور تغيرات مختلفة عن شيء ثابت أزلي في ضوء ما سبق ذكره من صفاته؟

إن وصف الفيلسوف للإله بالكمال المطلق، كما أن صفاته اللامتناهية الأزلية إنما تجعل من الضروري أن تتسم ذاته بالسكون المطلق، وهي نفس المشكلة التي واجهت الفكر الأفلاطوني من قبل فيما يتعلق بنظرية المشاركة Participation[1] كيف إذن يمكن لنا تصور أن تكون الذات الإلهية موضع

---

(١) نظرية إستخدمها أفلاطون للدلالة على النسبة بين المثل والموجودات الحسية. تعني أن الموجودات إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل.

رغبات وإرادات جزئية عارضة وهي ذات ثابتة وأزلية؟

وهكذا نرى أن «مالبرانش» يحاول الخروج من هذا الأشكال ـ الذي انتهى إليه مذهبه ـ بتصوره عن «المعاني» التي يرى أنها إذا ما نظر إليها من جهة الله فإنها تصبح ذات طبيعة لا متناهية وكمال مطلق، أما إذا نظر إليها من جهة تعلقها بالمخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معاني جزئية أو نفوس جزئية.

٥ ـ القدرة Omnipotence:

تعد صفة القدرة على كل شيء من بين الصفات الأنطولوجية اللامتناهية الكمال في الذات الإلهية، وقد سبق ذكر العلم الإلهي وهي صفة ترتبط بقدرة الله من حيث أن العلم والقدرة أمر واحد في ذاته. ويرى «مالبرانش» أن قدرة الله اللامتناهية وإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم، وتستمر في حفظه.

كما يرى الفيلسوف أن هذه القدرة العظيمة على الخلق والحفظ لا يختص بها سوى الخالق، وليس لمخلوق جزئي أن يتصف بها أو حتى أن يدرك الصلة بين الخالق والمخلوق فهي سر إلهي، وقد أشار «ديكارت» إلى حفظ الله للعالم في نظريته عن الخلق المستمر «وأيدها» «مالبرانش» بفكرته عن العناية الإلهية للعالم التي عبر عنها «ديكارت» في التأملات بقوله «إنها ترفعه من العدم في كل لحظة من لحظات حياته»[1].

وليس هناك ما هو أكثر دلالة على قدرة الله اللامتناهية من خلقه للمعاني التي يضعها في الذهن البشري بحيث يعجز الإنسان عن خلق أي معنى منها، ويثير الفيلسوف هذه المسألة ويربطها بصفة القدرة الإلهية في «البحث عن الحقيقة» بقوله: «تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعاني متصورة أنها مخلوقة على صورة الله ومشتركة معه في قدرته، غير أن الله وحده

---

(١) Descartes, **Méditations** M, Khodoss, Florence, Paris 1963 P 38.

هو القادر على خلق الأشياء من العدم، وعلى إبادتها وخلق أرتال من الجراد بدلاً منها، ولذلك فقد تصور هؤلاء أن في قدرتهم خلق ومحو معاني الأشياء كما يتراءى لهم على غرار ما يفعل الله تماماً»[1].

ومن تحليل هذا النص نستخلص الآتي:

أولاً: أن هناك إلهاً مهيمناً هو الأب الكلي للعالم، وأنه مصدر العطاء والمعرفة، القدرة والعلم ودليل ذلك أن النص يذكر أنه لم يمنح أحد غيره مثل هذه القدرات المحيطة فهو وحده القادر على كل شيء.

ثانياً: إن على الإنسان أن يعرف تماماً أن قدراته متناهية بالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة الكلية.

ثالثاً: إن العلم اليقيني للإنسان يكون بقدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التي لا يستطيع بها إدراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية في ذاته.

ومع هذا فإن «مالبرانش» يفسح المجال أمام هؤلاء الذين يتمسكون بأنهم على يقين في إيمانهم بقدرتهم على تصور العالم الخارجي، أو القدرات الإلهية بالنسبة للإنسان والعالم كما تتراءى لهم، بمعنى آخر إن الذين يزعمون أن للإنسان قدرة وحرية للفعل في أي اتجاه، يظل تصورهم هذا في نطاق الوهم والخيال وإلى ذلك يشير «مالبرانش» بقوله: «يبدو أن هذه المشاركة التي يتصورها البعض في قدرة الله هي نوعاً من الخيال والغرور تجعلهم يتصورون مثل هذه المشاركة لأنهم في الحقيقة لا يشتركون مع قدرة الله في شيء...»[2].

---

(١) La Recherche Tome I P 382.

(٢) La Recherche ; Tome I P 832.

إن «مـالبرانش» ينقـد هذه الآراء الضحلة ويخطئها في قـولـه: «إن أب الأنوار لم يمنح الإنسان جميع هذه القدرات»[1] .

من هـذا النص يتبين قدرة الإرادة الإلهيـة على خلق المعاني أو إفنـائهـا (إبادتها)، وهـذا هو مـوقف أتباع «مـالبرانش» الـذين يرون أن الألـوهية تتسـع لجميع هذه الأوهام وتحملها إلى أن تتبدد نهائيـاً، ويعود المـرء ليؤمن في يقين تام بقدرة الله .

إن الألوهية في مذهب «مالبـرانش» قادرة بـلا حدود على خلق المعـاني كما أنها تفعل في حريـة مطلقـة، فهي مسئولـة وحرة في إرادة خلقهـا للمعاني وفي إفنائها، وهنا نجد ثمة إشارة من الفيلسـوف إلى معنى الحريـة الإلهية في قوله: «نحن لا نرى الأشياء عن طريق المعاني التي نخلقها؛ من حيث أن الله لا يوجدها فينا في كل لحظة نحتاج فيها إليها» .

ولا تتوقف قدرة الله عند حد كونها «العلة الأولى»، كمـا لا تتوقف أيضـاً عنـد حـد خلق الأشيـاء فحسب، بـل تتعـداهـا إلى تبسيـطهـا حتى يتسنى للمخلوقـات إدراكهـا، فهي التي تخلق الأشيـاء في سهـولـة وبسـاطـة، يعبـر «مـالبرانش» عن ذلـك بقولـه: «. . . ومن قـدرة الله وحكمتـه خلقـه لـلأشيـاء العظيمة في سهولة وبساطة أي بطرق بسيطة وميسورة»[2] .

إن هذه البساطة التي تنطوي عليهـا صلة الله بمخلوقاتـه، هي التي تيسر لهم قضاء حوائجهم وتحقق آمالهم في الحياة الدنيا والآخرة.

والخلق الإلهي ليس فعـلاً عشوائيـاً، لا هدف لـه ولا غرض منـه، إنمـا

---

(١) Ibid P 390.

(٢) **La Recherche** P 399.

تخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة، قدرتها إرادة الله منذ الأزل من حيث: «أن الله لا يخلق أمراً من الأمور إلا لغاية معينة»[٢].

فالأمور في العالم تسير وفق غايات محددة، وأهداف سبق معرفة الله بعللها، وبما سوف يترتب عليها من نتائج، بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهي للعالم.

والله في تصور «مالبرانش» فعال. والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية، التي ترتبط بصفة القدرة والإرادة في ذاته، بل هي ذاته نفسها ـ وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط بالعلية، فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية في العالم، التي تخلق المناسبات والفرص لأفعالها، كما تفسح المجال لإرادتها الحرة في جميع أفعالها تجاه المخلوقات، ومن أجل هذه العلية الحقيقية والدائمة في الكون Univers ينكر «مالبرانش» أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعال على نحو ما جاء في فلسفة «أرسطو» والمدرسيين عن احتواء الأجساد والنفوس على صور وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها، إن «مالبرانش» يهاجم هذه الآراء ويكفرها قائلاً عنها: «إنها أفكار وثنية ولا يجوز قبولها. وأن هذه الصور والكيفيات أو القوى التي يفترضونها ما هي إلا خيال مفارق للعقل الذي يبرهن على أن هناك ثمة علاقة ضرورية بين العلة والمعلول. «ومالبرانش» لا يرى أية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول لكنه يدركها حقيقة واقعة بين العلة الأولى ومعلولاتها، أما التجربة فلا تطلعنا على علة تحريك جسم لجسم آخر. ما هي العلة إذن وراء الصلة بين النفس وحركة الجسد، وما هي العلاقة بين إرادتي حين أحرك ذراعي؟ بين فعل متعلق بالنفس وهو الإرادة، وحركة جريان الأرواح الحيوانية في أعصابي وأنا أجهل أفعالها الحيوية والفسيولوجية؟ كيف تحدث الحركة التي

---

(١) Ibid.

أريدها من بين عمليات معقدة ومركبة داخل جسدي لا علم لي بهـا، ولا إرادة لي في فعلهـا الـداخلي؟ إن العلة الحقيقيــة هي التي تعلم مـا تفعــل وكيف تفعـل، فلا التجـربـة تـطلعني على العلة الحقيقيـة، ولا العـادة أيضـاً، وليس التعاقب المجهول الـذي يحدث بين فعلين هـو العلل الحقيقية؛ إن الله وحـده هـو العلة الحقة التي تعلم مـاذا وكيف تفعل، والتي بثت النـظام في الكـون، وربطت بين المخلوقات وأخضعتها بفضل قوانينها الكلية الثابتة بعد أن سلبتهـا فاعليتها الذاتية. وأصبغت عليها الفضل والنعمـة، الرحمـة والعنايـة، فدبـرت أمورها ووظفت مواقفها وكيفت حوادثها بحيث تتنـاسب مع قـانون العلة الأولى ومعلولها. أما الوهم الخاطىء الذي نشأ في تصورنا عن العلية فمرجعه الحكم عليها في إطرادهـا واعتيادنـا عليها، وجهلنـا الحسي بالشيء الـذي يمثل العلة الحقيقيـة[1]. ولا ينقشع هـذا الوهم ويتبـدد إلا بالعـودة إلى الإيمان بـالحقيقة الأولى، العلة الأولى ـ ألا وهي الله ـ .

بعد عرض صفة القدرة الإلهية، نحاول القاء الضوء على صفة لا متناهية أخرى من صفات الله هي صفة «البساطة».

٦ ـ البساطة **Simplicité** :

تتعلق هـذه الصفـة بفكـرة الـوحـدانيـة، ووحـدة الـذات، كمـا تتضمن المعاني والعلاقات: «. . . تنطوي بســاطة الـذات الإلهية على معـاني الأشياء وعلى ما بينها من علاقات أزلية»[2].

ويتضمن هذا النص إشارة واضحة إلى صفة بساطة الـوجود الإلهي التي تعني أن ذات الله واحدة لا تركيب ولا تقسيم فيها، تعجز المخلوقات عن فهم كنههـا. يقول «مـالبرانش» عن هـذه البساطـة التي يصبـح فيهـا الثـالـوث ذاتـاً

---

(١) **La Recherche** : B 6, sec 2 P 384 — 385

(٢) **La Recherche ; Entretien** 8 P 181.

واحدة: «إننا غير قادرين على فهم البساطة الكاملة لله والتي تتحول جميع الموجودات من خلالها إلى معان في الذات الأزلية»[1].

ويجدر بنا أن نشير في هذا الموضع إلى الحل الذي انتهى إليه «مالبرانش»، لما انتهى إليه من مشكلات أفلاطونية حول المثل، والعلاقات التي تربط بينها، ذلك أن المثل الأفلاطونية، المتمثلة عقلياً في أنواع في العالم المعقول أصبحت هي المعاني التي تنطوي عليها الذات الإلهية، وبذلك حلت الذات الإلهية، محل العالم المعقول، بل أن مشكلة العلاقات بين المثل المتقاربة التي لم يستطع أفلاطون أن يحلها عن طريق التعبير الرياضي عن المثل، استطاع «مالبرانش» أن يجعلها أزلية وبسيطة في ذات الله أي تصبح في حالة كمال. وأخيراً فإن كونها في ذات الله، التي تعجز المخلوقات عن إدراك كنهها، يدفع بنا إلى الكف عن التساؤل عن حقيقتها، وإثارة المشكلات حول طبيعتها، وبذلك يقطع الطريق على التيار الأفلاطوني المتأخر، الذي انصب نهائياً في الرياضيات.

٧ ـ الحق Vrai:

أما من ناحية صفة الله الجوهرية التي أشار إليها «ديكارت» من حيث أنه الحق، ومصدر كل حقيقة، ومعيار صدقها، فقد ذكر «مالبرانش»: ـ أن الله هو مصدر المعاني التي تحصل عليها المخلوقات، وهذا يجعل الصلة وثيقة بين المعرفة والألوهية، مما يسمو بمرتبتها ويسهم في صدقها، وإضفاء اليقين عليها، من حيث أنها تنبثق عن الانتباه الذي هو صلاة للنفس، تضرع بها لله حتى يهبها المعرفة.

ولما كان الله هو روح الحق، فهو أيضاً روح المشورة والإلهام.

---

(١) Ibid; Entretien 2 P 46.

٨ ـ روح المشورة:

إذا كان «ديكارت» قد ألمح إلى مسألة المشورة الإلهية وروح الإلهام ممثلاً في الحدس العقلي Intuition بالمعرفة، الذي يعد نوعاً من الإلهام الرباني، ينطوي على المعارف اليقينية الواضحة والمتميزة وإن لم يشر هو نفسه صراحة إلى ثمة مسائل لاهوتية مباشرة. فإننا نلاحظ أن الانتباه المالبرانشي يزيد على حدس «ديكارت» العقلي، بما له من طابع صوفي، فيصبح الإلهام الإلهي للمخلوقات مجلى للحقيقة المشار إليها سابقاً.

يرى «مالبرانش» أن الله ينعم على المخلوقات بالمشورة والحكمة عندما يهبهم المعرفة العقلية الخالصة، من حيث أن جميع معاني الموجودات موجودة في عقله الذي خلقها، وقد أشار الفيلسوف إلى الله باعتباره روح الحكمة والفهم، حين لجأ إليه متسائلاً عما غمض عليه من أمور الفلسفة والطبيعة معبراً عن ذلك بقوله: ـ «إذا توجهت إلى الله أسأله فيما يعن لي من أمور ميتافيزيقية وطبيعية، فإنه سيكون لي نعم السيد المخلص، الذي لن يساعدني باعتباري مسيحياً فحسب، بل لكي يجعلني فيلسوفاً عميقاً أبلغ الكمال بالطبيعة والنعمة»(١).

يتبين لنا من هذا النص أهمية الألوهية في تحصيل المعرفة، وأخذ المشورة حينما لجأ «مالبرانش» إليها مستلهماً الحقائق فيما غمض عليه من أمور، وأما لفظ مخلصاً كصفة يخلعها على الإله فهي تدل على مدى صدق المعارف التي يحصل عليها، وكيف سيصبح بالعون الإلهي عارفاً حكيماً متأملاً، يصل إلى الكمال عن طريق الإيمان القائم على الطبيعة والنعمة الإلهيتين، وهذا ـ على ما نرى ـ هو ما يرمي إليه الفيلسوف من معنى هذا النص الذي يتضمن مسلمتين دينيتين:

---

(١) La Recherche ; Tome (1) P 455.

الأولى: هي أن الله هو روح المشورة وقد جاء الكتاب المقدس بما يعبر عن ذلك في الآية التي تقول: «أنا هو نور العالم من يتبعني لا يمشي في الظلمة بل يكون له نور الحياة»[1].

والمسلمة الثانية: تتعلق بإيمان «مالبرانش» المطلق بالنعمة الإلهية، عن طريق ما يأمر به الكتاب المقدس المسيحي، مشيراً إليها في الآية° «إلى الشريعة وإلى الشهادة أن لم يقولوا مثل هذا فليس لهم فجر»[2] وتشير هذه الآية إلى العودة لأصول الدين والإيمان بحقائقه، كما تظهر من خلال نصوص الفيلسوف مسحة إيمان مؤداها أن التقرب إلى الله والتوجه له أساس يقين المعرفة، وهدف الخلاص الذي يستحيل بلوغه إلا بطريقي الطبيعة والنعمة، يقول «مالبرانش»: «لكن يا ليتني أسمع صوت من يتحدث إلي بوضوح، ويخاطب أعماقي ببساطة ومحبة عن طريق تبشير إنجيله»[3]، أي عن طريق ما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد. وهكذا يبدو أن ثمة ربط واضح يظهر بين مجالي المعرفة، والإيمان Foi.

٩ ـ الروح Esprit:

تعد صفة الروح من بين الصفات الأنطولوجية في ذات الله التي ذكرها الفيلسوف، وأتت على وفاق مع مذهبه. فالله «روح» Espritتحل في كل مكان منذ الأزل، تعلم بما تفعله المخلوقات وبما سوف تفعله يقول «مالبرانش»: «إن جميع المخلوقات إنما توجد في الله وجوداً روحياً»[4].

ويعني وجود المخلوقات في الله روحياً، في حين أنها ليست كذلك، دليلاً على روحانية ذات الله، وشاهداً على اتفاق الفيلسوف مع معطيات مذهبه

---

(١) يوحنا: إصحاح ٨ آية ١٢ ص ١٦١، ١٦٢جـ .

(٢) أشعياء: اصحاح ٨، آية ٢ ص ١٠٠٢ .

(٣) **La Recherche;** P 455.

(٤) **Ibid.**

المسيحي في الآية: «الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا»[1].

١٠ ـ الرحمة Clemence :

تعد صفة الرحمة من بين صفات الله اللامتناهية الكمال وهي تتعلق بفعله إزاء مخلوقاته، وقد أشار إليها «مالبرانش» في قوله: «... المخلوقات الخاضعة لرحمة الله وعنايته»[2]. وهذا نص صريح في الإشارة إلى هذه الصفة، وفي بيان أثرها وفضلها على المخلوقات وللفيلسوف نص آخر يذكر فيه صفة الرحمة بصورة غير مباشرة يقول فيه: «... لكن يا ليتني أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسي بوضوح وبساطة تساير ضعفي فيهبني الحياة...»[3] وتظهر رحمة الله فيما يتصف به من الوضوح والبساطة التي يساير بها ضعف المخلوق المتناهي وحاجته إليه فيمنحه من خلالها الحياة والنعمة.

١١ ـ العدل: Justice :

تعد صفة العدل من صفات الله المتعلقة بفعله إذ «ينطوي العقل الإلهي على العدالة الأصلية الجوهرية Justice Originale Essentielle وعلى الطيبة العنصرية La bonté même bon»[4] وتبدو عدالة الله واضحة من خلال هذا النص بالإضافة إلى صفتي الطيبة والخيرية

---

(١) يوحنا: إصحاح ٤ آية ٢٤ ص ١٥١.

(٢) **La Recherche**; Tome (1) P 382

(٣) Ibid P 455.

(٤) **Entretiens**; En, 2 P 9.

البَابُ الثالِثُ

مشكلة الطبيعة (الفيزيقيا)

مشكلة الطبيعة (الفيزيقيا)

مقدمة

طرحنا في الباب السابق مشكلة الوجود، موضحين دور الألوهية الفعال في عملية الخلق Creation، وعرضنا لبعض المسائل الرئيسية التي تتعلق بفعل الخلق كمسألة وجود الله وطبيعة الذات الإلهية، كما قدمنا عرضاً لصفاتها الجوهرية اللامتناهية والفعالة في الوجود.

وفي هذا الباب نعرض لمسألة العلم الطبيعي، ومدى ما تتصف به الطبيعة من الدقة والنظام والكمال، وسوف يشتمل هذا العرض لمسألة الطبيعة على موضوعات رئيسية ثلاثة هي:

أولاً كمال الترتيب والنظام في العالمين الطبيعي والإنساني مبينين تصور «مالبرانش» لدقة النظام والكمال في العالم

ثانياً عرض عام لمسألة العلية المناسبة نبحث فيها معنى العلية عند الفيلسوف، وكيف طبقها على الحوادث الكونية، وما هي الصلة بينها وبين الألوهية، ثم دورها في الأفعال الإنسانية والحوادث الطبيعية.

ثالثاً: بيان لمسألة الصلة بين النفس والجسد، وهي من الموضوعات الرئيسية التي نتناولها بغرض الوقوف على حقيقة الصلة بين هذين الجوهرين، وهل هناك ثمة دور تلعبه الألوهية في إيجاد مثل هذه الصلة؟.

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

(تعليق وتقييم)

الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

يبرز دور الألوهية بجلاء في مسألة كمال النظام في العالم باعتبارها موطىء النفوس ومصدر المعاني التي ينطوي عليها الذهن الإنساني.

وهنا نتساءل عن الدور الذي تلعبه الألوهية في التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائياً ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية في تنظيمه؟.

يرى «مالبرانش» أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب عجيبين Hierarchie. فهو يتحرك بفعل قدرة الخالق المسببة للحركة Mouvement الأساسية التي تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة إعجاب بعقل الخالق اللامتناهي وهذا ما يشير إليه في قوله: -

«يبدو لي أن النفوس تتوجه بميول Inclinations على غرار الحركات التي تسري في الأجسام لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهي»(١).

وفي هذا النص يحاول «مالبرانش» أن يبرز دور ميول النفس (الأرواح) في الإعجاب بحكمة الخالق، تلك الميول التي تختص بها الأرواح وتنفعل

---

(١) **La Recherche**; Tome II p 2.

بها كما تفعل الحركة في الأجساد فتتحرك هي والنفوس معاً بما يبثه الله فيها من حركة، أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية، التي خلقها لكي تصنع الجمال والكمال الذي نلمسه في الكون، يقول «مالبرانش»: «إن ميول النفوس، مع حركة العالم المادي تصنع معاً كل جمال وكمال»[١]. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يذهب «مالبرانش» إلى أن استمرار النظام في العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية.

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكوني على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام؟.

يجيب الفيلسوف على ذلك بالإشارة إلى مجد الألوهية فيذهب إلى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعي نحو خالقها، الذي منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى في إظهار مجده Sa Gloireوعظمته Sa Grandeur

وإظهار مجد الله ليس أمراً مستغرباً في فلسفة مالبرانش من حيث أن أفعاله برمتها إنما تحدث أساساً للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذي هو غايته الأولى، لكن ذلك لا يعني أنه ليس من غاية لله سوى إظهار مجده، فإن له غايات أخرى أقل في الدرجة كغاية حفظ المخلوقات وفي هذه المناسبة يقول الفيلسوف: ـ

«حقيقة لا جدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى ذاته»[٢] ولكن ينبغي ألا يفهم أن الغاية المجيدة لله والتي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها

---

(١) **La Recherche**; Tome II p 3.

(٢) **La Recherche** ; Tome II p 4.

المتجهة لذاتـه أن صلته بمخلوقـاته هي صلة صـانع بمـا صنعه، على نحـو ما جاءت في فلسفة «أرسطو» لكنها تعني أن المخلوقات لا يمكن أن توجـد سوى في الله منبع كل حق، والتي لا تستطيع إرادته أن تخلقها بحيث لا يتمثـل فيها الخير. ومن ثم فإن ميول النفوس وحركة الأجسـام التي يبثها الله في الكـائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في إضفاء الكمال على العالم Le Monde.

وبالإضافـة إلى ما تلعبـه الحركـات والميول من دور في إضفـاء الكمال والنظام على العالم، فإن قانون «تطور المخلوقات المنظمـة» يسهم بنصيب في هذا الفعل الإلهي، وهو قانون Loi يقوم على تصـور ميكانيكي للعـالم وفحواه أن ميـلاد المخلوقات الحيـة التي نـراهـا إنمـا تنبثق طبقـاً لقـوانين ميكـانيكيـة Mecanisme «من بـذور كانت مضمـرة في مخلوقـات حيـة سـالفـة»[1] وهـذا القانون ينطوي على نظريـة «مالبـرانش» في الأصول البـذرية» La theorie de l'emboitement des germes [2] وفحـواهـا أن كـل فـرد من كـل نـوع مـن المخلوقـات يحمل بـذور جميع المخلوقـات في ذاته متـداخلة واحـدة داخـل الأخرى. فالكائن الحي يحمل بمرور الزمن بذور المخلوقات التي تمثـل نفس نوعه فتنشأ الحياة في المخلوقات الحية.

ومن الجدير بالذكر أن «مالبرانش» لم يكن يرمي بهـذه الميكانيكيـة التي ذهب إليهـا قانـوناً للتكويـن، إنمـا كـان يقصد بهـا قانـونـاً لتـطور المخلوقـات المنظمة التي يستحيـل أن تحدث معلولاتهـا صدفـة وإلا فكيف يتسنى لنا فهم الحكمة والقدرة في عمل الأجهزة الـدقيقة التي تتكـون منها أصغـر الحشرات حجمـاً وهي تعمل جميعـاً في تآزر ونـظام عجيب، ووفق حكمة مـرسومـة في سبيل تحقيق هدف البقاء الأسمى، ويحاول الفيلسوف وهو يضرب هذه الأمثلة لمدى دقة ونظام الكون أن يبرز تجلي حكمة الله الـلامتناهيـة، التي تسري في

---

(١) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** P. 15.

(٢) راجع أفلوطين في نظرية الأصول البذرية «التاسوعات».

العالم فتخلق المخلوقات وغيرها كما تتنبأ بنتائج قوانين الحركة مما يسهم في إقامة نظام كوني عجيب مؤسس على دقة (رقة) Finesse التكوين الإلهي لنظام الطبيعة Ordre de la nature ثم يعود «مالبرانش» لطرح نتائج الخلل البسيط الذي يحدث في مثل هذا النظام العجيب القائم على الكمال والجمال والدقة. فيرى أنه على الرغم من هذا التنظيم الإلهي للعالم ومخلوقاته، إلا أن خللاً بسيطاً يحدث في هذا النظام يمكن أن يغيره، فمجرد نبت صغير ينمو على الأرض في جهة اليمين بدلاً من جهة اليسار، أو ينمو بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شيء في الكون»[1] ومن تأمل هذا النص يتبين أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي. Lois Naturelle. ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجاده.

يتفق «مالبرانش» مع «ليبنتز» الفيلسوف الألماني في مسألة سعي الإرادة الإلهية لخلق أفضل العوالم الممكنة[2]، وإذا كانت الميول والحركات،

---

(١) **Entretiens**; Entretien 6 P 125.

(٢) في سبيل تكوين رؤية متكاملة لفلسفة «ليبنتز» يقترح الرجوع إلى المصادر التالية:

١ ـ دكتور علي عبد المعطي محمد، «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية ـ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ ـ وهي دراسة متكاملة باللغة العربية عن «ليبنتز» مع ترجمة المونادولوجيا

٢ Carr; Herbert, wildon; **The Monadology of Leibniz** School of philosophy — los angelos. first printing 1930.

٣ Ruth; lydia, saw; **Leibniz,** Apelican book London. first published 1954.

٤ Janet, paul; **Extrais de la théodicée**, Essais sur la bonté de dieu, la Liberté de l'homme et l'origine dumal, Paris, librairie hachette, 3 edit 1878.

«قانون تنظيم المخلوقات» قد أسهم بدور فعال في إضفاء النظام والدقة على العالم، فإن مسألة العلية التي يطرحها «مالبرانش» في فلسفته تلعب هي الأخرى دوراً رئيسياً في هذا الموضوع.

وتعني العلية في تصوره نظرية في المناسبات أو «العلل المناسبة»؛ وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم، فهو يتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي، فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليست له أية فاعلية في إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة. هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات، هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء، ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطىء سلبية لا حراك فيها، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التي هي أصلاً من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله.

ويرى جوييه Gouhier أن الفيزيقا الديكارتية التي تأثر بها «مالبرانش» تطلعنا على أن العالم المادي محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما: تقرر أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها في خط مستقيم. والثانية: تذهب إلى أن الحركة تنتقل في جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر[1].

---

(1) Gouhier; H; **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse** Librairie philosophique Paris 1921 P 53.

وبتحليل مدى تأثير قاعدتي الميكانيكا الديكارتية على «مالبرانش» نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده، والذي يتمثل في فكرته عن الخلق المستمر الذي يأخذ طريقه في حركة مستقيمة لا تتوقف، وهذا هو التطبيق المالبرانشي لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى. أما القاعدة الثانية فتتمثل في رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية حيث يتجه الله إلى بث الحركة في الأجسام التي خلقها فتمتلئ حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين حركة واحدة؛ أعني الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله في صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات، وهي تؤثر في ذلك إلى الفعل الإلهي في الاحتفاظ بالكائنات أو بالخلق المستمر للعالم والتي تعني من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعي هي بتدبير من الله، ولا يعني ذلك أكثر من وجود عللاً مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التي تريد العالم على أفضل حال ممكن.

وبالرغم من دور الألوهية الفعال في خلق وتنظيم العالم، فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله العجيب؛ وهم يبررون دعواهم بما يموج في العالم من فساد وفوضى وظلم وشر، بالإضافة إلى وجود الشواذ والمعوقين وغيرهم، وما تنزل بالإنسان الخير من كوارث ومصائب (كحالة الموت المفاجىء) أو المرض المزمن وغيرها من أنواع الشرور.

يجيب «مالبرانش» على دعاوي هؤلاء المعترضين بقوله: إن الله خلق العالم من بين عدد لا متناهي من العوالم الممكنة، التي تشملها حكمته اللامتناهية، ويتحرك وفق قوانين الحركة التي خلقها بإرادته وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن، وذلك لما تتسم به الطريقة التي تم بها الخلق الإلهي من قوة ومضاء، وكذلك لبساطة إرادة الله التي تفعل

ما يمجدها ويشرفها دائماً، الأمر الذي لم يحدث في حقيقة الـواقع وذلـك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن «مالبـرانش» ينظر بتفـاؤل وهو يـرى أن الشذوذ الموجود في حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال، فالحقيقة أن الله يصنع الخير وهو في الآن عينه يصنـع الشر الـذي لا يحدث إلا بـإرادته الحرة، ولا يعني ذلك أنه لا يفعل الخيـر الذي يفعله بـإرادته فحسب، إلا أنـه على الرغم من ذلك يسمح بوجـود الشر، ومـع ذلك فهـو يتجه حسب صفـاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فإن الشر قد يوجد في ثنايا الخير لغـاية قد لا نعلمها مع ذلك، لأن القوانين الإلهية لم تكن في أصلهـا لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة غير متفقة مع ناموس الطبيعة، والأشكـال السويـة من المخلوقات. وقد توخي «مالبرانش» التـأكيد على هـذه المعاني فـأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمـل عجيب كامـل، يمكن التنبؤ عن طريقـه بما سيحدث في العالم في المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجـود النقص Défautوالفساد[1] في العـالم لا يقللان من قيمـة الفعل الإلهي فيـه، ذلك أن مـدار هذا الفعـل في جوهـره من ناحيـة الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد، فالله محبـة يحبه رعايـاه ومخلـوقـاته ويمجـدونه « لله المجـد في الأعالي » كمـا يقول الإنجيـل، وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته بمنح نعمته لخلقه جميعاً، إذ أنه يعمل عن طـريق رسالـة المسيح لخلاصهم، ومن ثم يصبـح الهدف النهـائي لمذهب «مالبرانـش» هـو تعبيد الطريق لكي يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التي يحركها الحب، والتي تصل بالمؤمن المسيحي إلى الخلاص Redemption. لذا فإن الفيلسوف يتجه في بحثه عن الكمال والجمـال الذي يـأمل فيـه فيما تـأمره بـه الكنيسة من أمور الاعتقاد، في سبيل العمل من أجل الآخرة «الأبدية السعيدة».

---

(١) Dégénérescence ou corruption.

تعليق وتقييم:

بعد أن عرضنا لدور الألوهية الفعال في عملية الخلق ننتهي إلى الملاحظات التالية من خلال عرض مشكلة الطبيعة، وكمال النظام والدقة في العالم:

أولاً: إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التي يراها ممكنة للتحكم في العالم وحفظه.

ثانياً: إن الله حر بحرية ليست مطلقة. مستقلة عن جميع العلل ـ على ما يذهب لذلك ديكارت ـ لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته، كما يعلم الطرق والأساليب التي تمكنه من صنع أكمل عالم.

ثالثاً: إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا تعني إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم لأن هذا يعني مخالفة للوسائل البسيطة التي خلقه بها.

رابعاً: إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أي حادث أو مناسبة في الكون الطبيعي، كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود في العالم، لكنه لا يفعل ذلك ـ أي لا يسلك وفق إرادات جزئية ـ لأنه: ـ «يكفي نفسه مؤونة الإرادات الجزئية»[1] وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذي يعد أكمل وأعظم ما تصنعه إرادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

خامساً رأينا من خلال عرض «الفعل الإلهي» إن فعل الله للعالم لا متناه في حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك؟.

إن «مالبرانش» يذهب في هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٩٧.

في مسألة فعل الله اللامتناهي في عالم متناهي، ذلك لدخول السيد المسيح في نظام هذا الخلق الذي اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله[١]، ويبلغ الاتجاه الروحي ذروته عند «مالبرانش» عندما يذهب في اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة[٢]. مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضرورياً ومحتماًحتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Le péché originale[٣].

سادساً: إن العالم في تصور «مالبرانش» امتداداً يمكن رؤيته «معقولاً» في الله لكن هذا الإمتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئي بالألوان التي تمثل الإدراكات الحسية التي تحصل في النفس عندما تتأثر بالإمتداد؛ وهنا تصبح رؤية الأجسام حضوراً لفكرة الامتداد في النفس تلك الفكرة التي تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة ـ على حد قول «مالبرانش».

سابعاً: إن فكرة الإمتداد الكلي أو اللامتناهي هي الفكرة الضرورية الثابتة التي يستحيل محوها من الذهن، فهي خالدة ودائمة كالوجود تماماً.

ثامناً: إن العلم الطبيعي قائم على فكرة الإمتداد وأشكاله وقوانين الحركة ـ نلمح انسياقاً وراء فكرة الإمتداد عند «ديكارت» ـ «والأجسام عند «مالبرانش» آلات. لأنها جميعاً من إنسان وحيوان، ونبات، وجماد لا نفس لها ولا شعور. فالكلب الذي ينبح لا يفعل ذلك لرؤيته لشيء ما، كما أن عواءه ليس دليلاً على ألم بجسده لأنه لا يشعر.

تاسعاً: إن الألوهيه هي نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام تكونها

---

(١) **Conversations chrétiennes**; con, 8 P 178.

(٢) Entretiens; **sur la Métaphysique et sur la religion** Ent, g ch 5 P 212.

(٣) Ibid entr 14 ch 12 p 311.

أو خلقها لأنها صادرة عن «أصول بذرية». وهذه النظرية في الأصول البذرية مأخوذة عن «أوغسطين» الذي يقول بصددها: « ـ أن تكون الأحياء دليل على غائية، تشير إلى حكمة الله»[1].

عاشراً: إن نظرة «مالبرانش» إلى العالم الطبيعي على ما رأينا مستقاة من منبعين هما: «ديكارت» والقديس «أوغسطين». فقد تابع الأول في فكرتيه عن الإمتداد المادي، وأشكاله. وفي النظرية الآلية. وقد ذهب بفكرة الامتداد الديكارتي إلى حدودها البعيدة، فانتهت به إلى تصور الامتداد المادي معقولاً في الله. أما متابعته للنظرية الآلية التي كانت شائعة في فكر علماء هذا العصر، فقد اتفق فيها مع رأي «ديكارت» إلى حد أن أمثلتهما التي ذكروها في تفسير هذا الرأي قد أتت متشابهة في مؤلفاتهما (الكلب كمثال للآلية في الحيوان البحث عن الحقيقة «لمالبرانش» والعالم «لديكارت»). أما «أوغسطين» فقد كان منبعاً روحياً له إذ تأثر بآرائه المستمدة من الكتاب المقدس وأخذ عنه نظريته في «الأصوف البذرية»..

(١) La Recherche; Tom 11 P 432.

الفصل الثاني

العلية المناسبة

أولاً : مكانة العلية من ميتافيزيقا «مالبرانش» (مفهوم العلية) .

ثانياً : دور الألوهية في العلية عند «مالبرانش» ومدى إسهامها في تنظيم الوجود.

أ ـ العلية والصلة بين النفس، والجسد
ب ـ العلية، والإمتداد المادي
جـ ـ تصور العلية بين «مالبرانش وديفيد هيوم» .
د ـ العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت، والأشاعرة المسلمين .

الفصل الثاني

العلية المناسبة

Causes Occaisionelles

أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة كمال الدقة والنظام في العالم الطبيعي، وأبرزنا مكانة الألوهية في هذه المسألة.

وفي هذا الفصل نثير مسألة العلية Causalite عند «مالبرانش» حيث نتعرض لها من خلال أربعة جوانب هي:

الجانب الأول: من حيث مكانتها من فلسفة «مالبرانش» باعتباره أول من أثارها في الفكر الفلسفي الحديث.

الجانب الثاني: «ونعرض فيه لدور الألوهية فيها ومدى إسهامها في تنظيم الوجود فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما: الصلة بين النفس والجسد، ومسألة الامتداد المادي.

الجانب الثالث: وسوف يتعلق بدراسة تحليلية مقارنة لمسألة العلية بين التصور الميتافيزيقي لمالبرانش، والتصور التجريبي لدافيد هيوم David Hume باعتبار أن فكرة العلية عند الأول تعد تنبؤ بالعلية عند الثاني. ثم بيان لمدى الاتفاق والاختلاف بينهما.

الجانب الرابع: وفيه نتعرض لمسألة العلية عند مالبرانش في مقارنة بين مفهومها عند ديكارت، والأشاعرة المسلمين.

أولاً: مكانة العلية من ميتافيزيقا «مالبرانش»

(مفهوم العلية)

يتمثل مفهوم العلية عند «مالبرانش» في العلاقات المنظمة التي تحدث بين أنواع المخلوقات وقد استمد منه الفيلسوف فكرة القانون Lois، أما مفهوم العلية الطبيعية فيعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات في العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات فكل علة يتبعها معلول.

ويرى «مالبرانش» أن الشيء الذي يبدو علة Causeظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن عليتها الحقيقية هو الله، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هي إلا أسباب طبيعية، أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة، تكون كالقوابل للفعل الإلهي طبقاً لما تحدده قوانين الله وإرادته، ووفق حكمته الأبدية ومشيئته.

ويرى «مالبرانش» أن فعل المعجزة Miracleلا يفعله الله طبقاً للقوانين العامة التي تعهدها المخلوقات وتدركها عقولهم بالمنطق بل - يحدثها - المعجزة - وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة لله منذ الأزل (هنا إشارة من «مالبرانش» إلى الفقه المسيحي ورجوعاً إليه وهو ما يفوق قدرة الطبيعة، ويعلو على مستواها، ويتمثل في الأسرار التي تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله يستحيل فعلها على المخلوق؛ لأنه لا يعلمها بقوته الذاتية كإتحاد النفس بالله عن طريق النعمة، ومعاينتها له في الآخرة بإتحاد الذات الإلهية بها، وهكذا يذكر «مالبرانش» المعلومات الفائقة للطبيعة التي لا تستند في حدوثها إلى القوانين التي وضعها الله لصنع العالم).

وقد أشار «مالبرانش» إلى موضوع المعجزات الذي ورد في العهد

القديم وذلك في (الإيضاح الرابع من كتاب الطبيعة والنعمة) فيناقش «أرنو» في هذا الصدد مؤكداً إيمانه بالمعجزات التي حدثت في هذا العهد، ومنكراً لصدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة، وحدوثها طبقاً للقوانين الإلهية، فيتفق مع «أرنو» على أنها تمثل معجزات، وأن ما يحدث في العالم منها أكثر مما يتخيله الإنسان.

ويرى «مالبرانش» أن الله قد وهب المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال في العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بإرادة فردية جزئية ترتبت على قدرة القانون الإلهي الكلي، ومن ثم تصبح المعجزات من الأعمال أو الأفعال التي رتبها الله غير أنها قد ظهرت في صورة إنسانية. وحقيقة الأمر أن مسألة العلية لم تظهر عند «مالبرانش» بلا سوابق أو أصول فقد ظهرت من قبله في ميتافيزيقا «ديكارت» ولكن بغير وضوح، ولعل الثاني قد أحس في بعض المناسبات بأن «العلية المناسبة» سوف تنتهي طبيعياً من فلسفته فظهرت بصورة أكثر وضوحاً عند تلميذه «مالبرانش» في نظريته الكاملة عن «العلل المناسبة».

وتفترض نظرية «العلل المناسبة» أن الألوهية هي العلة الوحيدة في الوجود وأن جميع ما نسميه عللاً فما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي، وهنا نجد تطويراً لنظرية المناسبات التي أشار إليها «ديكارت»، تلك النظرية التي يرجع فيها «مالبرانش» كل علة حقيقية إلى وحدة داخل إطار من المناسبات (الفرص) Occaisions المتناهية ونتيجة لذلك يتصور أن الناس تتجه في عبادتها نحو الأشياء التي يمكن أن تمارس شيئاً من القوة على حياتهم، ولذا فقد أحس الفيلسوف بضرورة الاحتفاظ بكل قوة علية Force Causale للإله حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه.

والحقيقة أن «مالبرانش» يختلف في تصوره عن (القوة العلية للإله) مع «ديكارت» ومع القديس «توما الأكويني» اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء

المتناهية، وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة. ويبدو أن «مالبرانش» قد أخفق في تصور هذه العلية كمظهر من مظاهر القدرة الإلهية بخيريتها المطلقة، ولو أنه كان قد أضفى شيئاً من الفاعلية على الأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في الإله خالق الطبيعة، ومن ثم تستمر قوانين الإله الكلية Lois générales في الحركة بدون فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية، كالتي تحدث للعقل والجسم على سبيل المثال، ولذلك فإن الأشياء المتناهية تقدم المناسبات اللازمة أو «العلية الطبيعية» - فتتمكن القدرة الإلهية وفقاً لها من التصرف في العالم في ضوء ظروف معلومة وبتطبيق قواعد الميكانيكا الديكارتية التي سبق ذكرها - بهذا التفسير نستطيع القول بأن الأشياء أو الجزئيات لا تعتبر قوابل سلبية تماماً بل هي قوابل تحتمل نوعاً من الإيجابية؛ من حيث أنها تستعد بذاتها لقبول الأثر الإلهي.

ثانياً: دور الألوهية في العلية عند «مالبرانش ومدى إسهامها في تنظيم الوجود.

تلعب الألوهية دوراً هاماً في تنظيم الوجود وسوف نطرح أهمية هذا الدور من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي:

أ - موضوع الصلة بين النفس والجسد.

ب - موضوع العلية والامتداد المادي.

جـ - تصور مفهوم العلية بين «مالبرانش»، و «دافيد هيوم».

د - مفهوم العلية بين تصوري «مالبرانش»، والأشاعرة المسلمين.

وسوف نحاول تفسير هذه الموضوعات فيما سيأتي:

أ - العلية والصلة بين النفس والجسد:

يمتد أثر العلية عند «مالبرانش» إلى الوجود بأكمله فنلاحظ أنها تسهم

بإيجابية في إيجاد صلة بين جوهري النفس والجسد، فبحث الإنسان عن أسباب بعض العلل يجعله يتدرج بفكره صاعداً من المعلول إلى العلة فيصل في النهاية إلى علة أولى نهائية ليس بعدها علة أعظم منها. لذلك فإن على الإنسان أن يتوجه مباشرة في ابتهاله ودعواه إلى الله خالق الطبيعة بدلاً من اللجوء إلى الخرافات، ويذكر «مالبرانش» مثالاً لهذا الموضوع في قوله «لو إنك سألتني عن سبب ما أحس به من ألم عندما أوخز، فإنني أخطأ لو فسرت هذه الوخزة على أنها فعل خاضع للقوانين الإلهية، على اعتبار أن الوخزة لا بد وأن يعقبها ألم، لأنها تؤثر مباشرة على الأعصاب الموصلة للمخ، فيتأثر تبعاً لها... ولكننا لو حاولنا تفسير إدراك الألم ونشاط المخ، من حيث أن هذا الأمر إنما يخضع لقوانين إلهية عامة مجهولة، فإنه يجب التسليم بأن الوخز المفضي للألم إنما يتم بتأثير مباشر من الله. وتعد الصلة بين النفس والجسد مثالاً واضحاً على ذلك»[1].

وهكذا يعرض «مالبرانش» لموضوع العلية بصورة تحليلية. فيرى أنه ليس هناك ثمة علاقة بين إرادتي وحركة ذراعي، أي بين ذلك الفعل الروحي، وحركة الأرواح الحيوانية التي تسري في أعصاب معينة، من بين العديد من الأعصاب التي يتكون منها الجسم فتحدث الحركة. ولكن كيف يحدث ذلك؟ إن العلة الحقيقية يجب أن تفهم ماذا وكيف تفعل؟

لقد خلق الله العالم بحيث أخضع المخلوقات للبعض الآخر عن طريق قوانين كلية ثابتة، ومعنى ذلك إنها قد سلبت فاعليتها الخاصة. أن «مالبرانش» ينقد حكمنا بالعلية على أي اقتران مطرد في الطبيعة. دون أن نحس بوجود شيء آخر أقوى وأسمى من مجرد ما ندركه أمامنا.

ولا يقف دور العلية عند حد الصلة بين جوهري النفس والجسد، تلك

---

(١) **Entretien** 4, P 86.

الصلة التي تعد مظهراً فريداً من مظاهر العلاقة بين الفكر والوجود، بل يتعدى ذلك إلى دورها الفعال في موضوع الامتداد المادي.

ب ـ العلية والامتداد المادي: **Étendue**:

يذهب «مالبرانش» في موضوع الصلة بين العلية والامتداد المادي إلى القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادي لأنه: «لو اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى وتفيد هذه الحركة ضرورة اصطدام الأجسام طبقاً لنظام الطبيعة في اتصال الحركة؛ وهذا يعني أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية لبعضها البعض، من حيث أنها لا تستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة فيها، فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التي تحفظه دائماً»[1]. فالجسم هنا هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر تكون علته الحركة الطبيعية التي يستقبلها عن طريق الجسم الأخير. وينطبق الحال نفسه على النفوس التي لا توجد ماهياتها الجزئية، التي تعرف وتحس وتريد كقوة ذاتية فيها، ومن ثم يستحيل عليها الحصول على المعارف أو الإحساس بالأشياء إلا إذا استمدت قوتها وإرادتها وفعلها من نور الله، التي تتوجه بإرادته الكلية نحو الخير العام عن طريق الانتباه، الذي يتصور خطأ أنه علة إرادة وفعل المخلوقات.

ويرى «مالبرانش» أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناتجة عن قوة إتحادهم، والقدرة على الإحساس تأتي نتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتداد مادي. فهل يوجد ثمة ارتباط ضروري بين هذا الاهتزاز الصادر عن الامتداد المادي وبين قدرة النفوس على الإحساس؟. ولما كان من المستحيل حدوث إرتباط قوي بين شيء مادي وآخر روحي، فإن الامتداد المادي يعد هو العلة الحقيقية لما يحدث للنفس.

---

(١) **Entretien** 4. P 37 — 88 — 89.

وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من إحساسات، فإن هذه العلة وغيرها ما هي إلا مناسبات فحسب وليست هي بالعلل الحقيقية»[1].

ومن جهة أخرى فإن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم، وهنا ينتفي الإرتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع ذاتها، فإرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد.

إن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد يتوقف على وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل مستند إلى قدرة الله المباشرة وحكمة قوانينه. ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكنه ينتج فحسب من تأثير فعل الله الذي هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة، أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات Occaisions.

جـ - تصور العلية بين «مالبرانش» و «دافيد هيوم»:

إنتهينا مما سبق إلى أنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكن فعل الله هو العلة الأساسية في العالم، أما ما نفترضه من علل فما هي إلا مناسبات لهذا الفعل الإلهي.

ويسوقنا البحث في هذا الصدد إلى عرض موقف «دافيد هيوم» David Hume(١٧١١ - ١٧٧٦) فيلسوف عصر الإنارة الذي كان له هو الآخر تصور في مسألة العلية. فما هو نوع العلية التي أشار إليها «هيوم»؟ وهل تتفق أفكاره في هذا الصدد مع ما أشار إليه «مالبرانش» الفيلسوف الفرنسي السابق عليه من تصور في هذا الموضوع.

---

(١) Entretien 4 P 90.

يـذهب «هيـوم» في تفسيـر العليـة إلى أنهـا تـرجـع إلى التجـربـة Expérienceالتي تختلف عن معنى القـوة Forceالذي سـاقه «مـالبرانش» في هـذا الصدد. فـالتجربـة عند الأول هي التي تسمـح لنا بـالإستدلال بـالمعلول الحاضر على العلة الماضية وبـالحاضـرة على المستقبلة وفقاً لمبـدأ العادة[١].
وحيث أن التجربة هي التي تعيننا على فهم العلية لذلك فـإنها ليست ضـرورية وليست مكتسبة بطريق الحواس. ومن جهة أخـرى فإن التجـربة ليست معقـولة عن طريق الاستدلال العقلي، «فالحواس تبين لنا مجرد التعـاقب بين الظواهـر الخـارجيـة ولا تنـطوي على أي قـوة ذاتيـة في العلة التي تتسبب في إحـداث المعلول، ومن نـاحية أخـرى فـإنني أستـدل بـالحس البـاطن على أن حـركـة أعضـائي صادرة عن أمـر الإرادة»[٢] غير أنـه لا يرى أي عـلاقة ضـروريـة بين حـركة الأعضـاء وأمـر الإرادة. كمـا أنـه لا يـرى أي ضـرورة لفعـل ذهني في تحـريك عضـو مادي «وهنـا ينفي أن تكون عـلاقة العليـة مكتسبة بـالاستدلال Inference[٣].

وهكذا ينفي «هيوم» فكـرة الضرورة من العليـة، ويرجعهـا إلى التجربـة التي تـدفعنا للتصـديق بـأن معنى العلة مغـايـر لمعنى المعلول، لـذلـك فـإنـه يستحيـل على الأذهـان « Raisons» أن تستمـد معنى المعلول من معنى العلة أوليـاً، حتى أن الإنسـان يعجـز في أثنـاء الإستـدلال عن تـوقـع حـدوث نفس المعلولات بعـد نفس العلل[٤]، من حيث أنه ليس في مقـدور العقل البـرهنـة على أن الحالات التي لا تقع في حيـز التجربـة يجب أن تشابـه الحالات التي جربناهـا ومن ثم فليس في وسع التجـربة Experienceأن تبـرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي من حيث أنها ذاتها قائمة على هذا الافتراض.

(١) Stroud, Barry: **Hume,** ù London 1977 P 35.

(٢) Ibid.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٥٧ ص ١٦٧.

(٤) Stroud; Barry; **Hume** P 104.

ولما كان «هيوم» فيلسوفاً تجريبياً فقد اتجه في تصور العلية اتجاهاً تجريبياً. فرأى على عكس «مالبرانش» أنها تعني شيئاً قد تكرر بعده حدوث شيء آخر، حتى أن حضور الأول يجعلنا نفكر دائماً في الثاني. ولذا يتسم تحليل «هيوم» للعلية بالطابع السيكلوجي، فإن معنى تكرار شيء وحدوث الأول، ثم تفكيرنا الدائم في الثاني في كل مرة إنما يعني تداعي بين الأفكار Association ـ كما يعرف في علم النفس ـ فإذا حدث على سبيل المثال واشتعل لهب اقترنت به أو صاحبته حرارة فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب والحرارة إنما يؤدي إلى أن تنشأ في عقولنا علاقة تداعي بينهما بحيث تؤدي فكرة أحدهما إلى فكرة الآخر، وهذا هو تفسير الرابطة الضرورية بينهما؛ ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة والمعلول مجرد عادة فكرية(١).

ومن جهة أخرى فإن «هيوم» ـ يتصور مختلفاً مع مالبرانش ـ أنه لا توجد ثمة قوة مجهولة غامضة، أو فاعلية غير منظورة، تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر، كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بلياردو إلى كرة أخرى فتحركها.

والحق أن العلية عنده لا تعني أكثر من شيء يتكرر حدوث شيء لاحق له، فإذا حضر الشيء السابق، فإننا نفكر في حضور اللاحق، وعندما يحضر اللاحق، نفكر في وجود السابق وهكذا دواليك.

في ضوء ما سبق فإن علاقة العلية ترد في مثل هذه الحالة إلى علاقتي التشابه Ressemblance loi de la contiguité وهما علاقتان أصليتان من قوانين

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ ـ الطبعة الأولى ص ١٥١.

تداعي المعاني[1] كما أن هذا التفسير السيكلوجي لمبدأ العلية عند «هيوم» إنما يستند إلى دعامتين سيكلوجيتين هما مبدأ العادة ومبدأ التكرار، كما يحدث تأثيرهما عن طريق علاقتي التشابه والتجاور[2].

إن هذا التفسير السيكلوجي الذي برر به هيوم اعتقاده بمبدأ العلية، يختلف مع ما ذهب إليه «مالبرانش» من ناحيتين الأولى هي: إرجاع العلاقة العلية إلى التجربة عند «هيوم» وفي حين أن «مالبرانش» قد رآها علاقة ضرورية Necessaire والثانية هي، استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة في حين غلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثاني[3].

د ـ العلية عند «مالبرانش» بين تصور «ديكارت»، والأشاعرة المسلمين:

في ضوء ما سبق رأينا كيف أخذت نظرية العلل المناسبة مكانتها في فلسفة «مالبرانش»، باعتبار أن الله هو العلة الوحيدة في العالم.

وقد استبعد «ديكارت» هذا التصور المالبرانشي من مجال العلم والميتافيزيقا لكن تصور الأخير لكيفية خلق العالم وكيف أعطى الله المادة حركتها الأولى الأزلية بحكمته اللامتناهية[4]، إنما يدلل على أنه العلة الوحيدة في الوجود الذي ينظم حركة العالم الميكانيكية. وتتجه المخلوقات في رحابه تستنير بحكمته اللامتناهية، وتستلهم منه حقائق الدين والأخلاق. ولا يفوتنا أن نذكر ونحن بهذا الصدد أن «مالبرانش» قد استفاد من «ديكارت» في هذه المسألة ـ العلية ـ في موضوع حفظ الوجود أو الخلق المستمر Creation Continuée.

---

(١) تتعلق علاقتي التشابه والتجاور بمذهب التخير Eclectisme أو تداعي المعاني الذي يقوم على قانوني: التجاور في الزمان والتجاور في المكان.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٥١.

(٣) Delbos; V; **La Philosophie Francaise** P. 126.

(٤) **Entretiens;** Entretien, 2 et 8 P 44. et 173.

ومن الملاحظ أن فكرة «الخلق المستمر» لم تظهر فجأة في نسق «ديكارت» بدون مقدمات أو أصول، إذ أنها فكرة مدرسية قديمة. ذهب أصحابها إلى أن حفظ العالم أو تواصله وتواجده إنما يعد «خلقاً مستمراً» وقد أخذ «ديكارت» هذه الفكرة عن المدرسيين ثم نقلها عنه «مالبرانش» وبلغ بها قمة تصوره عن تدخل الإِلَه في العالم في فكرته عن العلية.

ولما كان أثر «ديكارت» واضحاً على «مالبرانش» في مسألة «الأفكار الواضحة المتميزة» فقد ذهب الأخير إلى استحالة قيام المخلوقات بأي فعل بدون مساعدة إلَهية مباشرة. وبذلك يتسنى لنا القول بأن «مالبرانش» قد استبعد أي قوة علية من النفوس أو الأجسام عندما أرجع كل علية حقيقية إلى الله ولذلك فقد استند في هذه المحاولة إلى ثنائية «ديكارت» عن الفكر والامتداد التي يتصور معها استحالة أي تأثير من الناحية المنطقية للنفس على الجسد أو العكس.

وقد صاغ «مالبرانش» مذهبه في العلية وهو يتفق فيه إلى حد كبير مع المسلمين من الأشاعرة. فقد صاغ الباقلاني الإسلامي مذهب الأشاعرة بصورة ذرية، فتصور العالم مخلوقاً من جواهر أو ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم من حيث أنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التي تطرأ عليه، فهو يرى أنه لا توجد علل ثانوية وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة «ويمثل على ذلك، بأن النار لا تحدث الاحتراق»[1] أي أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، لكن الله هو الذي يخلق الاحتراق عندما يتقابل النار مع الخشب.

مما سبق يتضح لنا وجود تشابه في موضوع العلية بين «مالبرانش» وبين الفكر الأشعري الإسلامي ويدل على ذلك وجه الشبه بين مثال الاحتراق والخشب عند المسلمين والمثال التالي الذي ذكره «مالبرانش» وميز فيه بين

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية ـ الإسكندرية ١٩٧٠ ص ١٣٩.

نـوعين من الامتـداد في الكـون أحـدهمـا عقلي والآخـر مـادي. يتميـز الأول بالضرورة والأبدية والشساعة التي تتمثل في الخالق الذي يشترك مـع المخلوق ممثلاً لمادة شاسعة هي الفكرة الذهنية لعدد لا نهائي من العوالم الممكنة، أما الامتداد المادي فهو الذي تنبـع حركتـه من إرادة الله وليست من الأجسام التي لا تملك ثمـة تأثيـر على بعضها البعض، فلو على سبيـل المثال تحـركت كرة وحركت أخرى مقـابلة لها فلن تـوصل الأولى شيئـاً للثانيـة لافتقارهـا إلى القوة الـذاتية التي تـوصلها إلى الثانيـة، لكنها في هـذه الحالـة تكون علة واقعيـة أو حقيقية فحسب أو (علة مناسبة) تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة في مناسبة معينة»[1] فإذا كانت الفكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانيـة، فإن الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلهي مباشر أو أثر مباشر. ولذا تصبح النـار والخشب مناسبتين للفعل الإلهي.

مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة قد حطموا مبدأ الضـرورة والمعقوليـة في الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية فجعلوا العـالم مجلى لعملية خلق متجدد (مستمر).

في ضـوء ما سبق من آراء الأشـاعرة في إفسـاح مجال التـدخـل الإلهي الكامل في العـالم تبرز مشكلة خـطيرة تتعلق بـالحريـة فإن إيمـان هذه الفـرقة الإسلامية بالعلية إنما قد جعلهم ينكرون الحريـة الإنسانيـة على اعتبار تـدخل الإله المستمر في كل فعل من أفعـال المخلوقات، ولـذا فلا يبقى للحـرية أي سند طبيعي أو ميتافيزيقي.

مما سبق نرى أن العلية في تصور «مالبرانش» لا تخرج عن فعل الألوهية في الوجود الذي هو السبب النهـائي لما يحـدث في العالم من حـوادث، وإن كنا نراها في قالب واقعي، وفي سياق إنساني نشترك فيه بعقولنا من نـاحية، أو بأجسادنا من ناحية أخرى.

---

(١) Entretien 8, P 90 — 91.

الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

تفسير "مالبرانش" للصلة بين النفس والجسد

الفَصْلُ الثَّالِث

الصِّلَة بَين النفسُ وَالجسَد

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى مشكلة الصلة بين النفس، والجسد في أثناء عرض «موضوع العلية». وفي هذا الموضوع وقبل تفسير الصلة بين هذين الجوهرين نود الإشارة إلى فكرة «النفس» وماهيتها عند «مالبرانش»؟

فهو يرى أن وجودها يعد إحدى الحقائق الواضحة التي لا يوجد ما هو أكثر وضوحاً منها[1] ومن جهة أخرى فإننا نعلم وجودنا بأوضح مما نعلم أجسادنا، لكننا لا ندركها في ذاتها، ولا نكون عنها فكرة أو معنى[2] بهذا المعنى يعبر «مالبرانش» عن وجود النفس وجلائها وسهولة إدراكها، غير أنه يرى استحالة إدراكها في ذاتها، أو تكوين أي فكرة أو معنى عنها.

يقول الفيلسوف عن النفس: «إن إحساسي الداخلي ينبئني بوجودي وإني أفكر، وأريد، وأحس، وآلم... لكنه لا ينبئني بمن أكون وبطبيعة فكري، وإرادتي، وعواطفي، بل وبما بين هذه الأشياء من علاقات»[3].

وهكذا تتأتى معرفة النفس عن طريق الرؤية البسيطة والإحساس الداخلي. إلا أن جهل الإنسان بمعرفة ذاته يعني عجزه عن رؤية نفسه في الله، وأن العلم المتعلق بالأجسام بين وواضح عن العلم المتعلق بالنفس.

---

(١) La Recherereche: Tome II P 327.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

ونحن نلاحظ أن «مالبرانش» يقف على نقيض «ديكارت» في هذا الموقف، ففي حين يرى الأخير أن المعرفة بالنفس أكثر يقيناً وثباتاً من المعرفة بالجسد محل التغير والتبدل فإن الأول يرى أنه لا يستطيع معرفة نفسه إلا عن طريق الحس الباطن الذي لا يجدي في معرفتها بصورة قاطعة وإنه لكي يعرفها لا بد من اختبارها عن طريق الإحساسات والمشاعر والفكر، ولذا فإنه يقطع صلة علم النفس بالمنهج الرياضي - الذي برز عند «ديكارت» - ويتناوله بالمنهج التجريبي.

إن هذه الناحية هي نقطة الخلاف الوحيدة بين «مالبرانش» و«ديكارت» في هذا الصدد، أما ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة بين هذين الجوهرين فهناك اتفاق بين الفيلسوفين بشأنها.

لقد تناول «مالبرانش» مسألة التمييز بين النفس والجسد عند «ديكارت»، وأدلى بدلوه فيها محاولاً تفسيرها، متفقاً معه على تمايز الجوهرين وتباينهما، يقول في ذلك: - «يجب علينا ألا نخلط بين صفات النفس وأحوال الجسد»[(١)] وبذلك يظهر التمييز الحاسم بين الجوهرين عند «مالبرانش». فإذا ألقينا جانباً مسألة «معرفة النفس والجسد وأيهما أيسر إدراكاً - وهل حقيقة إننا لا ندرك ذات النفس ولا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال؟» باعتبارها مسألة اتجه فيها الفيلسوفين اتجاهين متعارضين كما سبق أن أشرنا، لوجدنا أن هناك اتفاقاً عاماً حول مبادىء هذه المشكلة التي ورثتها فلسفة «مالبرانش» عما ورثته من مشكلات ألقتها فلسفة «ديكارت» لمن لحقوها.

إن مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد هي قضية ديكارتية الأصل إذ الفكر والامتداد جوهران منفصلان[(٢)] وقد أبرز «مالبرانش» هذا التصور في

---

(١) **La Recherche:**Tome 11 P 342.

(٢) يتفق «مالبرانش» مع «ديكارت» في مسألة الامتداد غير أن الأول يجعله روحياً في الله.

Brehier; E: **La Philosophie et Son Passé Paris 1910. P 89.**

قـوله: «تبين لي بعـد تفكير عميق أن الفكـر جوهـر النفس، والامتداد جـوهـر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر»[1].

ويرى «مالبرانش» أن النفس تتكون من قـوتين الأولى: تتمثل في العقـل الذي تتحدد وظيفته في القدرة السلبية على استقبال المعاني، أما القوة الثانية: فهي سلبية وإيجابية معاً وتمثلهـا النفس التي لا تنتشر ـ لا تسـري ـ في الجسد ولا يستقبل أي إحساس في اتحاده بها بـل يظل منفصـلاً عنها. ولـذا فإنهـا لا تستطيع امتداد أو حركة، كما أن الجسد من جهة أخرى لا يحس شعوراً تحس به النفس، ومن ثم ينشأ فصل كامل بين طبيعة الجوهرين ولا يتم اتحادهما إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعاني النفس وانفعالاتها، مع تأثيـرات المخ وحركات الأرواح الحيوانية[2]. ذلـك لأن النفس موجـودة في الأصل في جـزء من المخ وهي تعمل على الاتصال بين أعصابنا[3].

وينتهي الفيلسوف من هذه المسألة إلى تصوره الطريف في الآلية ـ متفقاً في ذلك مع «ديكارت» ـ فيذهب إلى أنه إذا وضع جسد بدون نفس فيمـا يشبه وضع الجسم السليم الكامل، فإنه يصبح قـادراً على القيام بجميـع الحركـات التي تصاحب انفعالاتنا، وتبدو الحيـوانات على هـذه الصورة فهي لا تعـدو أن تكون مجرد آلات خالصة[4].

وينسحب هـذا التصور الآلي بـدوره على الأجساد، التي يـرى أنهـا آلـة يجـري فيهـا سيـال خفيـف يعـرف بـالأرواح الـحيـوانيـة Les Esprits Animaux التي ينجم عنهـا آثـار لا متنـاهيـة في مسـألـة الصلة بين النفس والجسـد. إن هذه النتـائج والآثـار المترتبـة على الصلة بين الجوهـرين هي ما

---

(1) **La Recherche:** P 347.

(2) **La Recherche:** P 49.

(3) Ibid Tome I P 26.

(4) Ibid.

عجز «ديكارت» عن تقديم حل مقنع لها فأرجعها إلى علة فسيولوجية ممثلة في الغدة الصنوبرية Gland Pineale التي تقوم بالربط، والوصل بين النفس والجسد. ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد. أما «مالبرانش» الذي أراد أن يضع حلاً معقولاً لهذه الصلة فقد لجأ إلى الألوهية باعتبارها علة حدوث ما يجري في العالم من حوادث، فما يمكن تسميته عللاً على الطبيعة ما هي إلا مناسبات للفعل الإلهي، القادر على إحداثها في الأصل.

«إن العلية عند «مالبرانش» تبدو على هذه الصورة تطويراً «لنظرية المناسبات» التي ظلت كامنة بغير وضوح في ميتافيزيقا «ديكارت». إذ يتصور «مالبرانش» أن استحالة التأثير بين جسد أو نفس على جسد أو نفس آخر، بدون حدوث تأثير متبادل بينهما، إنما تمثل حالة جزئية من حالات استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، ومن ثم فليست الأجساد علة النفوس أو العكس.

تفسير «مالبرانش» للصلة بين النفس، والجسد:

هكذا اتجه «مالبرانش» لحل مشكلة «ديكارت» عن الصلة بين النفس والجسد بنفس إيجابية كل منهما على الآخر لاجئاً في ذلك إلى نظريتيه في «الرؤية في الله» و«العلل المناسبة».

وقد فسر «مالبرانش» هذه الصلة في «أحاديث في الميتافيزيقا والدين» بقوله: «يستحيل وجود علاقة علية بين جسد وآخر، ذلك استحالتها بين جسد ونفس»[١] بل يغالي في هذا الرأي إلى حد تصوره إنكار وجود صلة بين جسد وآخر أو نفس وأخرى لانعدام الفاعلية الخاصة في كل منهما على التأثير في الأخرى[٢] ويعطي مثالاً لذلك بحركة الضغط على العينين التي ينتج عنها رؤية العين لضوء ما لا وجود له على الطبيعة. ويرجع ذلك إلى سببين أولهما:

---

(١) Entretien 4. P 88.

(٢) Entretien 4. P 88 — 89.

الإيمـان والشعور القـوي بوجـود الله الخالق لقـوانين اتحـاد النفس والجسـد. وثـانيهما: مـا ينتج عن القـوانين الطبيعيـة من مؤثـرات تصـل إلى المـخ طبقـاً للقانون الذي يقول: ـ «إن ضغطاً أو اهتزازاً يعقبه إحساس معين»[1] وهـو أحد قوانين اتحاد النفس والجسد.

وهكذا يتضح من نصوص الفيلسوف دور الألـوهية المتـواصل في إيجـاد الصلة بين النفس والجسـد، فليس لأحـدهمـا تـأثيـر على الآخـر «إذ لـو كـان للجسد قدرة على التأثير في نفسي بنفس الدرجة التي أحس بها فسوف يصبح أسمى وأشرف من النفس، متميزاً بقوة غامضة وعجيبة»[2].

إن مسألة التميز بين النفس والجسد، من الموضوعات التي تتدخل فيها الألـوهية بصفـة مباشـرة كي تخلق صلة بينهما. لكن هـذه الصلة ستتحول عن طريق الخطيئـة الأصلية إلى خضـوع وتبعية من النفس للجسـد حسبما تـتطلبه «إرادة الله الكلية من علل مناسبة، تخلقها هذه الإرادة العليا، بل تصبح علتهـا الوحيدة في العالم».

إن «مـالبرانش» يـذكر العـديد من الأمثلة التي تبـرهن على فعاليـة هـذه الإرادة. فهو يرى أن حـركة رفـع ذراعه ـ مثـلاً ـ إنما تحـدث بتدبيـر من الله، وكـذلك سقـوط الإنسـان بسبب ارتـطامه بحجـر على الأرض، إن مجرد وجـود «حصـاة» ملقـاة على الأرض أمـــامي يجعلهـا علة طبيعيـة لتعثـري في حــال مصـادفتهـا في الـطريق، غيـر أن إرادة الله الكليـة هي العلة الميتـافيـزيقيـة لسقوطي، التي أرادت لي أن أتعثر بـإرادة جزئيـة أو على ـ حد تعبيـر جوبيه ـ «دون أن أستعير من الطبيعة أية أداة»[3].

هكـذا تبدو الألـوهيـة هي علة مـا يجـري في العـالم من حـوادث وعلة

---

(١) Entretien 4. P 88 — 89.

(٢) Ibid P 86.

(٣) Gouhier; H: **La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse** P 44.

اتصال عناصر الامتداد والفكر المنفصلة بعضها عن البعض الآخر. لذلك ترجع لها كل فاعلية حقيقية في نطاق الوجود، وكل صلة تجمع بين الفكر والامتداد، أما وجود الأشياء المشخصة، المحسوسة ـ الجزئية، فهو ثانوي يتخذ صفة «العلل المناسبة».

وتتدرج الصلة بين النفس والجسد التي تفسر بالتوازي أو التقابل في نطاق فاعلية إرادة الله الكلية. بما يفسر معه أن ما نراه في النفس الإنسانية، من معاني[1] وحركات إرادية، في حال اتصالها بالجسد، إنما تحدثها إرادة الله. وهنا يبرز دوره الجوهري في خلق الصلة بين جوهري النفس والجسد عن طريق ما تخلقه إرادته المنفذة الفعالة من مناسبات.

---

(١) يذهب «مالبرانش» إلى أن الفكر جوهر النفس ـ وهو موقف مأخوذ أصلاً من «ديكارت» ـ الذي يرى استحالة وجود نفس لا تفكر بالرغم من وجود نفوس لا تحس أو لا تريد. ولذا يصبح المعنى وحده هو جوهر النفس، أما عدا ذلك من نواحي التفكير المختلفة مثل الإحساس أو التخيل فما هي إلا تغيرات يمكن أن يحسها الفرد دون أن يعتريه أي تغير لأن الإرادة من صفاته الدائمة سواء اتحد بالجسد أن يتصور الإنسان معنى بدون إرادة تماماً، كما يتصور جسماً بدون حركة لذلك فإن قدرة الإرادة تنفصل عن المعنى. والإرادة عند «مالبرانش» فعلاً من أفعال النفس يعرفها بأنها: الدافع أو الحركة الطبيعية التي تدفعنا نحو الخير اللامتناهي بصفة عامة.

البَابُ الرّابع

مشكلة المعرفة
(الابستمولوجيا)

مقدمة :

الفصل الأول : نظرية المعاني .

الفصل الثاني : الرؤية في الله .

*** تعقيب وتحليل**

مشكلة المعرفة

مقدمة

إذا كان الجوهر الإلهي عند «مالبرانش» هو علة ما يحدث في العالم من حوادث، وهو خالق الصلة بين جوهري النفس والجسد، فهو أيضاً مؤسس المعرفة، وسندها الأول ومعيار صحتها. وكلما اقتربت المعرفة من اليقين، فإن علامة صحتها تكون في انبثاقها من المعين الإلهي، مما يؤكد بأن المعرفة التي نراها في الله هي تلك التي تتسم بالجلاء والوضوح والتميز، ويتبع هذا أيضاً أن أي معرفة غامضة أو متناقضة فإنها تزداد ابتعاداً عن المصدر الإلهي كلما تناقضت درجة اليقين فيها، ويدخل تحت هذا النطاق سائر معارفنا الحسية.

ويبدو أثر «أوغسطين» على «مالبرانش» فيما كان يذهب إليه «من أنه لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان» فقد حذا الأخير حذوه فرأى أن الإيمان هو طريق العقل والفهم، وأن الدين هو منبع الحقيقة، التي يستحيل بلوغها بدون الإيمان.

وبالإضافة إلى أثر «أوغسطين» على نظرية المعرفة عند «مالبرانش» نجد ثمة تأثير لفكر «ديكارت» أيضاً في هذا الصدد ولا سيما في مسألة انبثاق المعرفة من المعين الإلهي، وما يلزم عن ذلك من ضرورة تميزها بالوضوح، والجلاء، والتميز. ويجدر بنا ونحن نعرض لمسألة المعرفة عند «مالبرانش»

أن نتناول مسألتين أساسيتين فيها الأولى وهي نظرية المعاني، والمسألة الثانية هي الرؤية في الله.

الفصل الأول

نظرية المعاني

الفصل الأول

نظرية المعاني : Les Idées

يتحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التي تحصل معرفتها بالموضوعات المتحدة بها اتحاداً مباشراً، والتي لا تدرك سواها، والمقصود بهذه الموضوعات هي المعاني Les idées التي تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة، ولهذه المعاني حضور إبستمولوجي في النفس من حيث كونها الموضوعات المباشرة لها، التي تتسم بطابع إلهي لحضور الله الدائم بالنفوس، واتحاده الوثيق، بها.

ويرى «مالبرانش» أن الكمال الإنساني إنما يتأتي عن طريق الإتحاد بالله. يقول: ـ «إن ما تتحلى به النفس من الكمال إنما يتأتى من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك. فإن ما يعتريها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج من خضوعها للجسد»(١).

ولا تقتصر مسألة الاتحاد بالله عند «مالبرانش» على النفوس الإنسانية فحسب بل تتعداها إلى نفوس الشياطين، فيرى أنهم لا ينفصلون عن الله

---

(١) Entretien, Ent 2 P 46.

بصورة كاملة لعجزهم عن إدراك أية حقيقة ضرورية بدونه، غير أنه ينبه إلى أن رؤيتهم ناقصة لأنها لا تعني رؤية لذات الله (من حيث رؤيتها لكل شيء فيه) ولذا فإن معرفتهم بالحقائق تكون ضعيفة ومضطربة[1].

والاتحاد بالله، كمال للنفس وسمو بمنزلتها، لأنها في هذه الحالة الإلهية تدرك الحقيقة، وتعشق الفضيلة، لكن ما يعتريها من نقص واضطراب يرجع إلى انقيادها للجسد الذي ما أن تتعلق به حتى تعجز عن رؤية المعاني في الله الذي يحضر فيها إبستمولوجياً.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء والشهوات وذلك بتخليصها من قيود البدن، ولا يحدث هذا التطهير إلا بالانتباه.

والإنتباه Attention هو سبيل النفس في الحصول على المعرفة، وهو يختلف عن الحدس الديكارتي Intuition العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها، وتصبح في موقف سلبي، تتوجه بنية خالصة، وفي انتباه تام، يعتبر صلاة لها تتوجه بها إلى خالقها ليمنحها المعرفة، التي تحصل مباشرة بإشراق حضوري، لا تجد فيه النفس أي صور للاستدلال ولا للمنطق، إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذجاً Archétype أزلية للموجودات، ذات طبيعة إلهية.

ولا تبلغ النفس كمال المعرفة، إلا بطريق المعاني، في حالة اتحادها بالله فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس، كما أنه يمثل الملاء مكان Espace الأجسام المادية، فترى النفوس التي تنتشر في الملاء الإلهي المعاني في الله، الذي ما أن تتحد به وتراها حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق

---

(١) **La Recherche**; Tome II P 172.

الأبدية، ونظام الطبيعة المثالي ذلك لأن المعاني مثالية، متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفراده[١].

ويعني تصور «مالبرانش» في أن الله هو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس أنه متحد بنفوسنا بطريقة يمكن القول معها بأنه (مكان) الأرواح كما يكون الفضاء هو مكان الأجسام المادية، فيستطيع الذهن رؤية الموجودات التي يمثلها الله.

وعلى الرغم من قول «أوغسطين»: « ـ بأن الذات الإلهية لا تحتوي إلا على الأشياء الثابتة والكاملة. فإن «مالبرانش» يضيف إليها وجود الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد، لذلك تصبح رؤيتنا للأشياء الخارجية غير واقعية، لأن حواسنا لا تعرفنا أية حقيقة يتوقف عملها على حفظ أجسادنا، ودليل ذلك أن جمال العدالة لا يحس به، ولذا فيجب علينا أن نلتزم بالقاعدة التي تقول: « ـ باستحالة معرفة الأشياء في ذاتها عن طريق الحواس، لأنه لا توجد رابطة ضرورية بين وجود فكرة في ذهن الإنسان، وما يمثلها في الواقع الخارجي، فنحن لا نملك أية معرفة يقينية إلا للوجود الإلهي الذي نعرفه بذاته، ونراه برؤية حالية مباشرة **une vue Immédiate et directe** فهو الذي ينير عقولنا، ويجعلها قادرة على إدراك جميع حقائق الميتافيزيقا والرياضة البحتة، وسائر العلوم الكونية، التي تبدو معرفتها في نظر الناس خرافة، لكنها تشير في حقيقة الأمر إلى اهتمام العقل بالله، ومحاولة معرفته باعتبارها أكمل وأسمى معرفة يحصل عليها فالله لا يرى الحقيقة كما نراها نحن، بل يراها في جوهرها، كما أننا من جهة أخرى نكون في محاولة مستمرة لرؤيتها في هذه الذات الإلهية.

وعلى الرغم من أن الله يهب مخلوقاته المعرفة بنظام الطبيعة، لكنه لا يكشف لهم جميع أسرارها حتى تصبح عقولهم على استعداد دائم للخضوع

---

(١) **Recherche**, Tome 11. P 365.

للإيمان. وهو هدف «مالبرانش» الديني من فلسفته الذي يجعله يذهب إلى الاعتقاد بأن حالة تفكير الإنسان وما يحتويه عقله من ذكاء إنما تشبه إلى حد بعيد «التفكير الإلهي» من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماماً»[١].

فهم لا يستطيعوا رؤية الأشياء من مجرد وجودها بل تحصل رؤيتهم لها عن طريق ما يقذفه الله من نور في نفوسهم فيرونها كمعان معقولة، تبدو للعقل مثلاً، أو نماذجاً روحية للأشياء، بحيث يستطيعون التمييز فيها بين علاقات مقدار، وعلاقات كمال[٢]، وهي ما تكون في استقلال عن عقولنا وفي نظام نموذجي متصاعد، لذلك فإنها تصبح أكمل من المخلوقات يقول «مالبرانش» في هذا الصدد: « ـ تعد هذه المعاني أسمى وأرفع مرتبة من الأجسام ذاتها، لذلك فالعالم العقلي يبدو وقد شمله الكمال بدرجة تفوق ما يوجد منه في العالم المادي والدنيوي»[٣].

ونحن نلاحظ مما سبق أن «مالبرانش» يحذو حذو «ديكارت» الذي ينكر وجود تشابه بين حواسنا، وبين الأشياء، فنحن لا نستطيع أن نرى الأشياء بحواسنا كما هي موجودة عليه في الواقع ولذا فقد فسر الإدراك Perceptionعلى أنه عملية مفسرة وبناءة وقد سار «مالبرانش» في هذا الطريق

---

(١) La recherche, Tome III P 144.

(٢) يرى «مالبرانش» أن علاقات المقدار هي علاقات معاني من نفس النوع كالعلاقة بين إصبع القدم ومعنى القدم، ومنها معاني الأعداد وتستخدم في العلوم النظرية، أما علاقات الكمال فهي علاقات بين معاني مختلفة كالعلاقة بين النفس والجسد وهي لا يمكن قياسها، ولا تقبل أي تحديد كمي، فلا تبين مقدار الكمال ودرجته، ونستطيع أن نشتق منها قواعد عملية يحقق اتباعها الخير المشترك ومثال ذلك: يجب أن نحب العدالة، طاعة الله فوق طاعة الناس.

La Recherche tome I P 366.

(٣) **La Recherche**; Tome I p 343.

إلى أقصى مداه فذهب إلى إنكار قيمة الحـواس في تعرفنـا على الأجسام التي نعرفها عن طريق ما يخلقه الله فينا من معاني، تعجز نفوسنا لقصورها عن خلق أي معنى منهـا مهما بلغت من قـوة، لأن الله وحـده هـو القـادر على خلقهـا، وعلى إيجـادها فينـا في كل لحـظة «وقد لا يـوجدهـا في عقولنـا في أي لحظة نحتاج فيها إليها»[1].

وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن الله هو خالق المعرفة ومؤسسها وسند يقينها ووضوحها.

ويقـودنا مـوضوع المعـاني إلى بحث مسألـة الرؤيـة في الله «باعتبـارهـا الركيزة الثانية بعد المعاني في بحث مشكلة المعرفة عند «مالبرانش».

(١) Ibid P 390.

الفَصلُ الثّاني

الرّؤية في الله

* تعقيب وتحليل

الفَصْلُ الثّاني

الرّؤية في الله

عرضنا لنظرية المعاني، وفسرنا طبيعتها، وما تنطوي عليه من مثالية ومعقولية. وفي هذا الموضع نتساءل عن كيفية رؤيتها وهل في إمكان الإنسان أن يراها في ذاتها؟

يذهب «مالبرانش» في تفسير هذا الموضوع إلى استحالة رؤية هذه المعاني في حد ذاتها. ذلك لأن النفس لا ترى الأشياء الطبيعية في ذاتها، ويصور هذه الرؤية في كتاباته فيقول: « ـ إن النفس لا تخرج من الجسد كأنها ذاهبة في نزهة في السماوات، كي تتأمل هذه الأشياء، فالحقيقة أن هذه المعاني حقائق موضوعية لأنها خارجة ومستقلة عنا، ومن ثم فلكي نعرف حقائق الأشياء يجب أن نتحد أو نرتبط بمعنى هذا الشيء في ذاتنا»[١] وبهذه المناسبة يقول «مالبرانش»: « ـ يعني بهذا الشيء» هو الشيء المباشر أو الأقرب إلى النفس»، إنه الشيء الذي يلمس النفس ـ يمسها ـ أو يغيرها[٢].

ومن ملاحظة نصوص «مالبرانش» يتبين لنا استحالة إدراك أي شيء خارج حدود النفس، ما لم تتحد بمعنى هذا الشيء الخارجي الموضوعي في ذاتها. يقول الفيلسوف في تفسير ذلك: ـ «هل من المعقول أن رؤيتنا لشيء ما

---

(١) Le Recherche; P 399.

(٢) Ibid.

تعني أن نفوسنا قد ذهبت في السماء حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشيء؟ وهل حقيقي - على حد تعبيره - أن النفس تصبح في السماء عندما ينظر الإنسان إلى النجوم؟»[1] إن «مالبرانش» يرى خطأ مثل هذا التصور لأن النفس ترى النجوم في العقل ما دامت لا تخرج من الجسد الحالة به، لكنها تراها من حيث هي معنى، لذلك ينبغي لكي نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به.

ويعبر «مالبرانش» عن هذه الحركة التي تدفع النفس نحو الشيء لكي تتحد به في عملية المعرفة «بالرؤية في الله»[2] ونعني بها اتحاد العقل مع الله - ولذا فإنها تهدم أهمية الحواس - ويصبح دخول «المعنى» بين الشيء المعروف، والروح العارفة قد حطم معه كل صلة يمكن أن تحدث بين المعنى والشيء، فإذا ما أدخلت «الرؤية في الله في تكوين القضية فسوف يصبح تساؤلنا هو: - كيف نعرف معان الأشياء؟ لا كيف نعرف الأشياء بحواسنا إذ أننا لا نعرفها بطريق المعرفة المباشرة، بل عن طريق العالم العقلي بما له من صلة قوية بنا.

مما تقدم يحق لمالبرانش» أن يكون فيلسوفاً روحياً عقلياً مثالياً على حد قول «جوييه» الذي يقول عنه: - «لقد عبر «مالبرانش» عالم الحسيات والصور فلم ير فيه سوى المظاهر. ثم اصطدم بعد ذلك بالمعاني وهي لا تقاوم ولا تتغير»[3].

أما ما يتعلق برؤية الامتداد المعقول في الإله. فإن «مالبرانش» يراها جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهي، فليس ثمة وجود ضروري للأجسام كما أنها لا تؤثر على العقول، ولذا فإن الإمتداد المعقول الذي نراه في الذهن، هو الذي نراه في الأجسام وهذه المسألة هي ما دعت «أرنو» في دراسته عن

---

(١) **La Recherche;** Tome I P 378.

(٢) Ibid.

(٣) Gouhier; H, **La philosophie de Molebranche** P 213.

«الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة» إلى مناقشة «مالبرانش» وتفنيده في تصوره عن وجود مخلوقات خرافية - وهمية - لا جدوى منها تعرف باسم «المعاني»، لأن المعرفة بالأشياء، وهي العملية الأساسية للعقل إنما يرجعها الإنسان بطريقة خطأ إلى «الرؤية في الله» تلك الرؤية التي لا تحتاج إلى وسائط والتي تميز بين المعاني باعتبارها عمليات في عقلنا من جهة، وباعتبارها مضامين موضوعية من جهة أخرى.

وهكذا يتبين لنا أن الفيلسوف قد دفع بالاتجاه العقلي إلى أقصى مداه عندما اتخذ الإله دعامة لنظريته في المعرفة، وهذا الحال نجده عند «ديكارت». فمن أين تأتي عقلي المعرفة اليقينية المتميزة لو لم يكن هنالك إله يمدني بالمعرفة اليقينية. لذلك فإننا نرى أن «مالبرانش» وهو يفسر نظريته في المعرفة، إنما قد توسط بين سابقه - ديكارت - الذي استخدم القدرة والصدق الإلهي ضماناً لصدق المعرفة وبين «سبينوزا» الذي كان يرمي إلى المطابقة الكاملة بين الصورة المعقولة، والواقع المعروف، بوضعه للأفكار العقلية الخالصة في الماهية الإلهية ذاتها.

ننتهي من عرض موضوع الرؤية في الله كسند للمعرفة عند «مالبرانش» ونتناول مسألة هامة أخرى تتعلق بهذا الموضوع، هي مسألة الأفكار الواضحة والمتميزة وأول ما نلاحظه في تفسيرها أنها ديكارتية من الدرجة الأولى استمدها «مالبرانش» من فلسفة «ديكارت» ومن متابعته لمنهجه الذي أعجب به أيما إعجاب وتبرز نصوص «مالبرانش» وهي منطوية على الأسلوب نفسه والأفكار الديكارتية نفسها الذي يصرح في مؤلفاته بأنه قد تابعه فيها، وأيده في تفسيرها إلى حد كبير. يقول في هذا الصدد: «ينبغي علينا إدراك الأفكار الواضحة والمتميزة، التي لا يمكننا الوصول إليها إلا بتحليل المركب منها إلى آخر بسيط»[1] وهو يعبر عن فكرته هذه بصورة أكثر وضوحاً في «البحث عن

La Recherche; Tome 11 P 312. (١)

الحقيقـة بقولـه: «ينبغي على الإنسان إذا شـرع في البحث أن يبـدأ بـالأفكـار البسيطة والأكثر فهما في سبيل الوصول إلى تحليل الأفكار المركبة، لذا يتسنى له من خلال البحث أن يولي اهتماماً للأفكار البسيطة الواضحة بذاتها»[1].

ومن النظر إلى هذه النصوص نلاحظ اهتمام «مالبرانش» بالفكر الواضـح المتميز، وبالطريقة المثلى التي يضمن بها بلوغه. كما يتبين لنا من خلالها أثـر فكر «ديكارت» واضحاً. فالنص الثاني في مضمونه لا يتعدى المعنى الذي تشير إليه القاعدة الثانيـة من قواعـد «ديكارت» في المنهـج وهي المعروفـة «بقاعـدة التحليل» ولم يتوقف الأمر به عند حد استمداده من فكر «ديكارت»، بل تعـدى ذلك إلى هجومه على المعرفة عند «أرسطو» والسخرية منها تـأسيـاً بـديكارت من قبله.

يقـول «مالبـرانش» في هـذا الصـدد: «إن كتب «أرسـطو» الثمـانيـة عن الـطبيعة، مـا هي إلا منطق خـالص لا يعلم فيها الفيلسـوف إلا اصـطلاحـات عامة، فهـو يبحث في العديـد من الموضـوعات التي لا جـدوى منها ولا تعبـر مصـطلحاتـه إلا عما هـو حسي غامض، متصـوراً بـذلـك أن فكـره يجيب في كلمتين على عدد لا متناهي من المسائل»[2].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مدى اتفـاق الفيلسوفـان ـ «مالبـرانش» و «ديكارت» ـ في هجومهما على فلسفة «أرسـطو» باعتبـارها لا تقـدم جديـداً أو مفيداً للمعرفة الإنسانية، كما تتصف بالحسية والغموض.

بهـذه الكيفية هـاجم «مالبـرانش» المعرفـة الأرسطيـة، وأقام بـدلاً منهـا المعـرفة الهنـدسية للطبيعـة الماديـة. النـابعـة من «الـرؤيـة في الله» أي رؤيـة الامتداد المعقول الذي هو المعرفة اليقينية التي تمكن العقول بما تنطوي عليـه

---

(١) Ibid.

(٢) La Recherche; Tome 11 P 313.

من معاني واضحة متميزة عن صفات المادة، ولوجود علاقات واضحة ومحددة من الوصول إلى نتائج إيجابية واضحة ومتميزة وهذا هو ما نسميه علماً قبلياً Aprioriوهو ما لا نستطيع تطبيقه في معرفتنا لذاتنا.

إن الفيلسوف يعزي وضوح الفكرة وتميزها إلى الإنتباه الذي هو الشرط اللازم والضروري للمعرفة الواضحة المتميزة، كما يراه طريق «الميتافيزيقيا الحقة». فالانتباه في ضوء ما سبق هو شرط المعرفة الواضحة المتميزة الخليقة بعقل الإنسان وفكره. يقول «مالبرانش» في هذه المناسبة: « - ينبغي على الباحث عن الحقيقة ألا يتصور جهداً أو مشقة في سبيل هذا البحث، إذ يكفيه ما تمليه عليه أفكاره المتميزة الواضحة من اليقين، فالأفكار الغامضة لا تنطوي في الغالب على الصدق والبداهة التي تدفع النفوس المنتبهة إلى إدراك الحقيقة»[1].

ويبرز معنى الانتباه واضحاً من خلال تحليل هذا النص الذي يهيب بمن يبحث عن الحقيقة البحث منها في ذاته وهنا فلا مشقة ولا عناء في السعي إليها، ولا جهد في الحصول على لذتها الروحية، لأنها تتكشف إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخالق، والذي يصل بذات المنتبه إلى نور الحقيقة الفياض.

وهكذا يرى «مالبرانش» أن الميتافيزيقا الحقة هي التي تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهي، فتسمو بنا لرؤية الحقيقة (الواقع) عن طريق الانتباه، الذي يختلف عن الحدس العقلي الديكارتي، فهو عند الأول يتخذ طابعاً صوفياً، بينما يتسم عند الثاني بالطابع العقلي.

والنفس الإنسانية عنده تتحول بفعل الإنتباه إلى نفس سلبية تتوجه إلى الله في خشوع وانتباه تام كأنها صلاة تضرع بها إلى خالقها حتى يهبها

---

(١) **La Recherche**; T, 11 P 11.

المعـرفة، التي هي درب من الإشـراق الحضوري، تتـلاشى فيه جميـع صـور الإستدلالات العقلية[1].

والإشراق الحضوري الذي يحدث في عملية المعرفة، إنما هو استمداد وتأثر بالأفلاطونية المحدثة، تدرك النفس من خلاله النماذج الأزلية للموجودات كمـا تبصر الأشيـاء كمعان معقـولـة، وهي لا تحصـل على هـذه المعـرفـة إلا باتحادها بالله الـذي يكشف لها حقـائق الكون الأبـدية، ونـظام العالم الثـابت المعقول Intilligible.

وهنـا يبرز دور الألـوهية واضحـاً في مسألـة «الإنتباه» الـذي هـو الشـرط الضروري للمعرفة التي تدرك النفس[2] من خلاله نماذج الموجـودات الأزلية، ونظام الكون وسائر المعارف الإنسانية.

لـذا يحق لنا القـول بأن الألـوهية هي منبـع المعرفـة[3]، وسند يقينهـا، ومعيار ما تنطوي عليه من فكر واضح متميز.

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة ص ١٠٤.

(٢) قسم الفيلسوف الفكر إلى ثلاث قدرات يستقبل بها معانيه من الله بطرق ثلاثـة، أو عن طريق ثلاثة أنواع من المعاني هي: ـ

أولاً: معاني حسية أي تتعلق بـالحواس Senses وتستقبـل مختلطة بالحسيـات فتسمى معان حسية أو مختلطة بالحواس.

ثـانياً: معـاني خيال وذاكـرة Mémoire — Imagination وهي معـاني تستقبـل من الله مختلطة بصور وينتج عنها إحساسات ضعيفة مشوشة.

ثـالثاً: معـاني عقلية خـالصـة أو (فهم) Entendement ou esprit pur: وهي معـاني تستقبل خالصة نقية لا تشوبها الحواس.

La recherche, Tome I P 452

(٣) يذهب «مالبرانش» في تفسير الصلة بين المعـرفة والمعـاني إلى أننا لا نـرى الأشياء في ذاتها عن طريق معانيها، لأننا نراها في الواقع. غير أنه أحياناً ما نرى أشياء لا وجـود لها في الواقع، مما يدل على أننا نراها في معقولية وتميز كامل أكثـر مما نتـوهم إدراكنا لهـا بالحواس.

والحق أن الألوهية إذ تهب المخلوق القدرة على الرؤيـة فإنهـا تطبق قـوانينها الأزليـة =

تعقيب وتحليل:

في ضوء عرضنا لمسألة الرؤية في الله يمكننا الإشارة إلى هذه الملاحظات التالية:

أولاً: مما سبق نرى أن «مالبرانش» قد رد كل شيء إلى الله مناقضاً «أرسطو» والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء هي التي تطبع صورها في النفس. لكن «مالبرانش» يرى استحالة تأثير الأدنى على الأعلى (الأسمى). وقد سبقه إلى هذا الرأي كل من «أفلاطون» و «أوغسطين». ورؤية الأشياء تعني عنده أن الموضوعات المباشرة لأذهاننا حين ترى الأشياء، فإنها لا تراها في حقيقتها (في الواقع) بل ترى أو تحس شيئاً متحداً بنفوسنا اتحاداً وثيقاً ويطلق على هذا الشيء إسم الفكرة Idée غير أنه يجب ملاحظة أن ذهننا لا يمكن أن يتقبل أية فكرة غريبة أو مختلفة عنا، أو بعيدة عن إدراكنا.

ثانياً: إن الدور الذي تلعبه الحواس في عملية المعرفة بصفة عامة لا يفيد في شيء عن معرفة العالم، فالإدراك الحسي ليس الوسيلة المباشرة للتعرف على الأشياء. بل أن دوره يقتصر على مجرد الإشارة والتنبيه إلى العلاقات التي تربطنا بالأشياء التي تحفظ حياتنا العملية، وإذا حللنا موقف «مالبرانش» بصورة أكثر دقة، وجدنا أنه ينتهي إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها «ديكارت»، الذي ذكر فيها دور الحواس باعتبارها القناة التي تصلنا بالعالم المحسوس، وتعرفنا على المدركات من حولنا غير أنه لم يأمن جانبها، ولم يطمئن لأحكامها، لأنها غاشة خادعة لهذه الأسباب

المنظمة الكلية، التي تفعل من خلالها في صورة منظمة متكاملة وهي إذ تفعل ذلك فإنها لا تصنع معجزات ولا تسلك بإرادات جزئية في ظل قوانينها إلا إذا تطلب النظام أو سمح بذلك لأن فعل الألوهية يحمل دائماً طابع صفاتها الثابتة اللامتناهية.

La recherche; T II P 466.

وغيرها . . . استبعد «ديكارت» أحكام الحواس. بعد أن أثبت خلوها من الدقة واليقين.

إن نفس هذه النتيجة نلمحها تبرز في نظرية «مالبرانش» في المعرفة. ويكفي أن نذكر عبارة: «الرؤية في الله» حتى يتضح لنا أبعاد الموقف المعرفي، فالإدراك الحسي انفعال فحسب يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا في العالم المادي. وفي هذا الموقف إقلال من قيمة الحواس وقصرها على مجرد الإشارة إلى المحسوسات، وإضعاف من الثقة المطلقة في أحكامها المتغير حسب مقتضيات الزمان والمكان.

ومن جهة أخرى فقد أشار «مالبرانش» إلى ضحالة الأحكام الصادرة عن الخيال، لأنها لا تستند إلى منطق العقل، كما تختزن فيها الكثير من الموضوعات الزائفة، التي ما أن تعرض على العقل حتى تنهار أمام منطقه وبداهته. وهذا هو نفس الموقف الديكارتي، الذي رفض أفكار الخيال وتصوراته، كما نصح بعدم الركون إليها لخداعها وبطلانها.

ثالثاً: إن المعاني التي تعرف النفس العالم من خلالها ليست فطرية فيها، أي غريزية أو مطبوعة فيها، لأنها لا متناهية بينما النفس التي تحتويها متناهية، فكيف يحدث ذلك، أي يلتقي المتناهي واللامتناهي في شيء واحد؟

إن عدم تطابق النفس وهي شيء متناه، مع المعاني وهي شيء لامتناه، كلي سام ورفيع، يدفع إلى القول بأن الأخيرة متناهية، ولما كان هذا الافتراض الأخير مستحيل، فإن «مالبرانش» يفترض أو يصطنع تبريراً لهذا التطابق الحادث بينهما لا يرجعه إلى الله القادر على كل شيء.

وإذا كان هذا الموقف هو سبيل «مالبرانش» إلى وضوح المعرفة ويقينها

عن طريق الرؤية في الله. فإن «ديكارت» من جهة أخرى يرى أن المعرفة الكلية والأزلية موجودة في حقائق أزلية، فطرية منذ الأبد يبلغ الإنسان عن طريقها اليقين الكامل في العلوم والرياضة.

إن محاولة «ديكارت» التأكيد على فطرية المعارف في الذهن، وخلق الإلٓه الأزلي لها إنما يعطي لأفكار العقل ـ إذا أحسن قياده ـ مفتاح الصدق واليقين وهذه المحاولة تجد وجه شبه مع ما اصطنعه «مالبرانش» من محاولة تمثل معاني أو أفكار لا متناهية، تصبح بقدرة الله في حال تطابق مع الذهن الإنساني المتناهي، في سبيل تحقيق هدف المعرفة الأسمى في الصدق والموضوعية.

رابعاً: يرى «مالبرانش» إن الذات الإلهية هي ما «نرى فيها» يقصد بذلك أننا نرى معاني الأشياء المادية، والحقائق الكلية الضرورية من خلال هذه الذات. وإذا كان المخلوق يرى معاني الأشياء المادية في الله. فهل يوجد لله معنى يمثله؟

يجيب «مالبرانش» على ذلك: بأنه لا يوجد لله معنى يمثله من حيث أنه متمثل بذاته، يرى برؤية مباشرة ـ روحية قلبية ـ حالة وحضورية، وعلى هذا الاعتبار يكون الله حال في العالم، حاضر لجميع المخلوقات، لا يمثله معنى، من حيث أنه ليس شيء جزئي متناه، ينتظر أن يمثله معنى لا متناهي، إنه الكلية ذاتها واللانهائية. حيث لا يرى إلا في ذاته، ولكن كيف تحدث هذه الرؤية في الذات؟

إنها تحدث عن طريق مداومة التفكير فحيث يكون الإنسان دائم التفكير في الله، فإنه يكون دائماً موجود. فدوام التفكير فيه يعني دوام تواجده.

ولما كان «مالبرانش» يرى أن الوجود الإلهي مقرون بالتفكير فيه فقد أخذ على «ديكارت» ـ دليله الوجودي ـ الذي يبرهن فيه على وجود الله من خلال

مرحلتين: **الأولى**: هي فكرة الله، **والثانية**: هي وجوده فكأن هناك انفصال بين فكرة الله كمعنى من جهة، وبين فكرة وجوده من جهة أخرى، وهذا يتم في زمن يقتضي استخدام العقل والمنطق. لكن «مالبرانش» يذهب إلى حدوث هذه المعرفة بطريقة مباشرة في ذات الله، وبالتالي فهي تحدث في نسبتها إلى المخلوقات من جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها.

خامساً: يضاف إلى وجود الله سائر الكمالات التي تطلق على اللانهاية. التي لو تصورت في ذاتها أصبحت متصورة للعقل أي معقولة ويمكن الحكم بأنها تخص الذات الإلهية. أما إذا تصورناها في حالة مطلقة إلى اللانهاية، فإننا نعجز عن إدراكها بالعقل. وتعد الحقيقة التي هي «الله» ـ عند «أوغسطين» ـ واحدة من هذه الكمالات، فالله هو الحق بل هو الحق الكلي أو ـ على حد قول «أوغسطين» ـ الحقيقة الكلية كما أن الحقائق والقوانين الأبدية هي الذات الإلهية نفسها.

وهنا يبرز ثمة تشابهاً بين احتواء ذات الله على الحقائق والقوانين الكلية ـ على ما يرى «مالبرانش» ـ وبين خلقها للحقائق الأبدية Verité eternelle بمحض إرادتها على ما يذكر «ديكارت» في نظريته عنها.

إن الهدف يكاد يكون واحداً يتمثل في منح الإله قدرة مطلقة على خلق واحتواء الحقائق الأزلية، والقوانين الكلية التي هي مناط تقدم العلم بما تحتويه من صدق ويقين، بل من سمو وقداسة، من حيث أنها في ذات الله بل هي نفسها تلك الذات ـ كما يقول «مالبرانش» أو من حيث أنها قد خلقت بإرادة الذات الإلّهية فأصبحت من صنع قدرته العليا الحرة، التي تضمن لها اليقين والدوام، والأزلية.

سادساً: إن التصور المالبرانشي للفعل الإلهي يرفض تصور «أرسطو»

والمدرسيين، الذي يرى أن في الأجسام والنفوس صوراً وقوى وكيفيات قادرة على إحداث المعلولات بقوة طبيعتها.

إن رفض «مالبرانش» لهذا الرأي الملحد يعني رفضه لتصور وجود ألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلي القدرة، ولما كان لا يوجد سوى الله هو العلة الوحيدة في الطبيعة على ما يرى المؤمنون فإن هذا التصور الآخر الذي يرى في الموجودات صورها وقواها وكيفياتها إنما يعد محض خيال، أو فعل من اختراع المخيلة الرحبة، التي تتمرد على العقل، وتتجاوز نطاقه. فالعلة الحقيقية هي التي يكون بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، ولا تبرز هذه العلاقة سوى بين العلة الأولى ومعلولاتها.

سابعاً: في ضوء ما سبق، من مجهودات «مالبرانش» للوصول بالمعرفة إلى درجة النقاء والصدق فإننا لا نتفق مع الرأي الذي ساقه المرحوم الأستاذ الدكتور يوسف كرم والذي يقول فيه:

«. . . تنقطع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها ولا تبقى سوى المعاني المتحدة بالنفس، وحيث أن المعاني هي الهدف الأمثل والحقيقة النهائية في المعرفة ففي مثل هذه الحالة يتساوى وجود العالم مع عدمه»[١] فالمعاني حقيقة هي الهدف الأمثل للمعرفة، أما أن تنقطع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها، فلعل الفيلسوف قد قصد من وراء ذلك إفساح المجال للكشف عن الأشياء في حقيقتها في سموها عن الواقع الموضوعي لها، وفي تبريئها من أحكام الحواس المتقلبة، ربما قصد «مالبرانش» المغالاة في الحصول على معرفة نقية خالصة مبرئة لله، وصادرة عنه، ومرئية من خلال معانيه الأزلية. إلى الحد الذي يدفع ببعض الآراء إلى الجزم بأن إبستمولوجيته تنساق بنا إلى حالة يتساوى فيها وجود العالم مع عدمه.

---

(١) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، ص ٩٩.

حقيقة أن «مالبرانش» قد وجه الأذهان إلى «الرؤية في الله» وما دامت الرؤية كذلك، فإنها تتضمن اليقين والصدق الكامل، حيث أن الشخص المتناهي سوف ينظر إلى العالم الموضوعي من خلال معنى لا متناه وهذا يعني رؤيته لكل ما هو لا متناهي. أي إدراك الأشياء في ذاتها عن طريق معانيها.

وهكذا يود «مالبرانش» أن يحصل على اليقين، ويمعن في رؤية النور، فيضع العالم ـ الذي قسمه «ديكارت» إلى فكر وامتداد ـ برمته في «الله».

وعلى الرغم من أن هذا الموقف المالبرانشي قد ساعد عليه موقف «ديكارت» الأساسي في تفسيره للعالم والجوهر. إلا أنه ينطوي من جهة أخرى على وجوه تشابه كبيرة ـ سبق أن أشرنا إليها سلفاً ـ كالمقابلة بين المعاني، والأفكار، الرؤية في الله، والحقائق الأزلية التي هي من صنعه سبحانه انقطاع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها ومحاولة التوصل إلى ماهياتها الموجودة أصلاً في الذهن ـ من حيث أن العالم سراب وخداع، وأنه لا أمان للحواس أو الخيال. الحقائق الأزلية الأبدية فطرية مطبوعة في النفوس، المعاني ذات طبيعة إلهية لا متناهية.

نلمح من خلال هذه المقابلات بين نظريتي المعرفة عند الفيلسوفين كيف أنهما كانتا نابعتين من مصدر واحد متعال، وتهدفان إلى بلوغ الحقيقة العقلية والروحية في أنقى صورهما.

«فمالبرانش» أراد الوصول إلى هدف المعرفة في الصدق والوضوح لكنه لما رأى أن «ديكارت» قد ذهب إلى وجود جوهرين هما الفكر والامتداد يعلوهما الجوهر اللامتناهي، ولما كان شكه في عالم الحس قد بلغ ذروته، مما أثر بدوره على فكر «مالبرانش» فقد أحس الأخير أو استشعر بضآلة هذا العالم المادي المشكوك فيه، وإمعاناً منه في بلوغ الصدق المطلق فقد ألقى بعالمي

الفكـر والامتـداد في عـالم الـلامتنـاهي بحثـاً عن الحقيقـة، وأمـلاً في اليقين Certitude الذي اجتهد «ديكارت» في البحث عنه داخل عالم الحس والمادة، فلما لم يجده نقيـاً مبرءاً من الشبهـة والتغير، فتـح باب العقـل، وشهر سـلاح الشك في وجه الفكر القديم حتى يؤمن اليقين والصـواب، واطمأن إلى الفكـر المجرد فانغلق يفكر به بتواصل، كي يثبت وجوده. . . «الكوجيتـو». . . ويؤمن بخالقه ويبرهن على خلق العالم.

إن مشكلة الإبستمولوجية عند «مالبرانش» يجب أن ينـظر إليها من جهـة البحث عن الحقيقـة واليقين في العالم في المقـام الأول، ثم من جهة إطـالـة التأمل، ومعالجة قضايا المذهب الديكارتي في المقام الثـاني. غير أن النتيجـة ربما كانت واحدة، وهي الوصول إلى الحقيقة «الروحية» من خلال «الرؤيـة في الله». فكأن «مالبرانش» بذلك كان يسعى لبلوغ الهدف نفسه، الذي سعى إليه «ديكـارت» الذي تمثلت الحقيقـة عنده في المثـل الأعلى، للقضية الـرياضيـة البينة الوضوح بذاتها التي لا يشوبها شك، لقد كانت الـرياضـة عنده، حقيقـة أبـدية مجـردة تعيش في ذهن الإنسـان، لا يبلغهـا سـوى العـالم المـوضـوعي المتجـرد من حواسـه، البريء من أهـوائـه وأحـلامـه وخيـالاتـه، حتى يضمن الوصول إلى الحقيقة اليقينية البينة الوضوح بذاتها. وهنا يمكننـا أن نقول: ألم يكن موقف «مالبرانش» وهو يقطع صلته بالأشياء في موضوعيتهـا، متشابهـاً مع مـوقف «ديكارت»، وهـو يسلك سبيـل اليقين في الـريـاضيـات والعلوم. إنني اعتقد أن الغاية القصوى تكـاد تقترب لـدى الفيلسوفين، مـع أن الاختلاف في المذهبين يبدو كبيراً.

البَابُ الخامِسُ

مشكلَة الأخلاقُ

تمهيد

الفصل الأول: مفهوم الفضيلة بين العقل، والحس.

*** بين الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة.**

الفصل الثاني: العودة إلى الله

*** أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند «مالبرانش».**

الفصل الثالث: الأصول الديكارتية في فلسفة «مالبرانش».

تمهيد

تعد مشكلة الأخلاق Morale عند «مالبرانش» نداءاً بالرجوع إلى العقل الخالص، الذي هو وسيلة الاتصال بالله، كما أنها محاولة إعلاء للجانب الروحي للإنسان سعياً إلى النظام Ordre والكمال Perfection.

وقد سبق أن أشرنا ونحن نعرض لنظرية المعرفة: أن العقل يتضمن معان أو نماذج روحية للأشياء، نميز من بينها علاقات مقدار، وعلاقات كمال، تتعلق الأولى بالعلم النظري، أما الثانية فتتمثل في النظام الدائم الذي ترجع إليه الألوهية في جميع أفعالها. وينسحب هذا النظام أيضاً على العقول، بل يعد قانوناً أولياً لها في تقديرها وفي محبتها للأشياء.

وهكذا يصبح الكمال هو قانون الإرادات والأخلاق، وتتجه هذه الإرادات الجزئية (الفردية) الممثلة في المخلوقات بمحبتها نحو الله، ومن ثم تنشأ الفضيلة التي تعني محبة النظام.

والعقل هو نداء الإله في النفوس من لا يستجيب لأوامره ونواهيه يصبح عرضة للخطأ، فيحكم على الأشياء بعقله الجزئي وليس بعقل الإله الكلي الموجود به، والذي يمثل عطاء إلهياً لا شخصياً في النفوس يمكن من الكشف عن نظام وكمال الوجود.

وعلى الرغم من تباين العقول، الذي تختلف تبعاً له الأخلاق بين الناس

فإن عودتهم إلى العقل الخالص أي (العقل الإلّهي) تجعلهم يتجهون بوحيه إلى الكمال والنظام.

وهكذا تتجه المخلوقات بحب الله، الذي قدره لها ووهبها إياه فتحب من خلاله سائر الأشياء. لكن «مالبرانش» يرى أنه كان في مقدور الإنسان أن يمتنع عن محبة الخير الجزئي، لقصوره وعجزه عن كفايته للمحبة، وارضاء إرادته تماماً، ومع ذلك يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري أو فعل باطن مجرد من الفاعلية ـ لأن الفاعلية لله وحده حسب مسار المذهب ـ كما أن الله هو الذي يخلق ويحقق إرادات الإنسان، كما يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه[١]، ولذلك فلا يفسح الفيلسوف للنفس ثمة فعل تقوم به، ومهما نذهب في تصوراتنا إلى أن الاختيار فعل صوري فإن مسار المذهب ينفي عن المخلوق كل فعل.

وفي ضوء ذلك كيف يمكن تصور الخطيئة وإرجاعها إلى الله؟ يجيب «مالبرانش» على ذلك: بأن الخاطىء لا يصنع شيئاً لأن الشر عدم لكنه يقف ويطمئن عند الخير الجزئي.

ومع ذلك فإنه يرى أن الاختيار كفعل يكفي نفسه بنفسه، كما يحقق الأخلاق والمسئولية. لكنه يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس أن العقل هو قانون الإرادة الذي نتصل عن طريقه بالله، ويوجد فيه نوعان من النسب بين الأشياء نسب مقدار، ونسب كمال، **الأولى**: تتعلق بالعلم، **والثانية**: تتعلق بالنظام الذي يمثل قانون العقول في تقديرها للأشياء، ومحبتها لها، ومن ثمة يصبح قانون الإرادات ومنبع الأخلاق. فتتجه محبة المخلوقات إلى الله أولاً وفوق كل شيء، لأنه الكمال المطلق ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته له، أي درجته من الكمال.

---

(١) La Recherche: Book II Sec I ch 5 P 321.

والفضيلة تعني محبة النظام محبة مستمرة متواصلة، وكل ما يفعله الإنسان لغاية أخرى ليس هو الفضيلة، حتى لو بدا هذا الفعل مطابقاً للنظام: مثل الإحسان الذي يهدف إلى بلوغ المجد الدنيوي، والصيت الطيب أو الشفقة، بغرض إظهار عطف الإنسان.

ويعلي «مالبرانش» من قدر العقل الكلي الموجود فينا والذي يمثل صوت الله، ومن لا يصغي لأوامره يكون عرضة للخطأ والخطيئة، فيحكم على الأشياء من منطق عقله الخاص، لا من خلال العقل الكلي الموجود فيه كجزء لا شخص إلهي، يستطيع بلوغ النظام، بالرغم من تباين العقول، الناجم عن البيئة، والتربية والعادات، وظروف الزمان والمكان هذا الاختلاف الذي يؤدي إلى اختلاف الأخلاق.

واتجاه الناس إلى الأخلاق، وتطبيق قواعدها، والعمل بالتزاماتها ليس إلا رجوعاً للعقل الخالص، الكلي الموجود فيهم، الذين يسعون إليه متساوين في مقدار حبه، عاملين بهداه ومقتضين بأوامره ـ على ما يذكر «أوغسطين» ـ .

وتعبر مؤلفات الفيلسوف «البحث عن الحقيقة»، و«أحاديث في الميتافيزيقا والموت»، و«مقال في الأخلاق» عن اتجاهه الأخلاقي الروحي.

وسوف نتناول مسألة الأخلاق عند «مالبرانش» من خلال موضوعات ثلاثة هامة، يتعلق الأول منها ببحث حالة الصراع النفسي الذي يعانيه الفيلسوف، بسبب ما تفرضه عليه ذاته من الرضى والقناعة، وما تجمع به غرائز جسده من أهواء وشهوات، وموقفه من هذا الصراع.

والموضوع الثاني يتناول: الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة وكيف يقبل الناس على الأولى، ويرهبون الثانية، مع أن الحياة الدنيوية خادعة، زائلة، بينما حياة الأبدية السعيدة Eternité Bien Heureuse أفضل وأبقى.

أما الموضوع الثالث فيبحث في مسألة العودة إلى الله، التي تنطوي

على حـل للموضـوعين السابقين عليـه، فبعد أن يتـردد الفيلسوف بين مـطلبي العقل والحس، بين رغبتي الحياة الحـاضرة، والأبـدية فـإنه يلجـأ إلى إيمانـه الذي يحضره دائماً عند مواجهة صراعات نفسه.

وهذه العودة التي يشير إليها، إنما تنطوي على أن الله روح المشورة كما تشير من جهة أخرى، إلى معنى التوبـة (وهي سر من أسـرار الكنيسة تعـود بها النعمة إلى جميع من فقدوها بسبب الخطيئة).

وهكذا تتلاحق موضوعات الأخلاق في مؤلفات الفيلسوف من صراع بين الدنيا والدين، بين الخير الدائم والشر العارض، وهي مبحث الموضـوع الأول إلى مسألة الخـطيئة مبحث المـوضوع الثـالث إلى موضـوع النعمة، فمـوضوع المحبة Charite ثم بحث في موضوع الخير والحرية، وهي مـوضوعـات دينية روحية تؤسس مذهباً أخلاقياً دينياً ومثالياً.

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة
بين العقل، والحواس

* بين الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة

الفَصْلُ الأول

مَفهوم الفضيلة بَين العقل والحواس

يعرض «مالبرانش» موضوع الفضيلة Vertu في «البحث عن الحقيقة» بصورة رائعة، تبدو من خلال تصويره لموقف الصراع بين رغبته في أن يصبح فاضلاً، أو ثرياً، وأي الطريقين يختار؟ يقول في تحليل هذا الموقف: «إنني لم ألمس في الفضيلة ثمة جاذبية، فهي شيء لا يحس، هي ضرب من الفكر أشبه بالخرافة لكن الثراء... أو أن أصبح ثرياً... فإنها مسألة ذات نفع عاجل وعظيم تشعر الإنسان بالسعادة لأهميتها»[1].

ومن تحليل هذا النص يبدو الصراع واضحاً بين الفضيلة والجاه. من خلال عرض أهميتها، وما يلعبانه من دور في حياة الإنسان يقول «مالبرانش» عن دور الحواس في تقدير أهمية الثروة: «إنني ألمس مدى تقدير الناس للثروة والجاه، ولسبل الحصول عليهما فهم لا يثنون إلا على من يمتلكونها. وهكذا يدفع الحس للبحث عن الثروة وتقديرها لضمان الحصول على السعادة»[2].

ونلاحظ في هذا الموضوع إيمان الفيلسوف بقدرة العقل على تحقيق الخير والفضيلة، ورفض ما ينجم عن الحس من معرفة وسلوك يتسم بالبطلان والخداع، يقول «مالبرانش» في هذه المناسبة: «ينبغي علينا ألا نركن إلى ما تمدنا به الحواس من معارف، وما تمليه علينا من سلوك، لما تتصف به من

(١) Recherche; P 455.

(٢) La Recherche: P 453.

المخادعة والزيف. وإنه إذا أردنا تجنب الخطأ فلا ينبغي الاعتماد عليها، ذلك لأننا لا نستطيع من الناحية الأخلاقية معرفة العلاقة الموجودة بيننا وبين الأجساد الأخرى، بطريق المعاني الخالصة للعقل لأنها تحدث بواسطة الحواس التي يجب علينا أن نجيد استخدامها، وندرك معارفها جيداً»[١].

واستنكار الفيلسوف للمعرفة المستمدة من الحواس، وإيمانه بالمعرفة العقلية إنما هو استمداد ديكارتي، فالحواس ـ على ما يذهب «مالبرانش» لا تدفع للخطأ فحسب بل للخطيئة أيضاً، ومن ثم كانت الفضيلة صفة يختص بها العقل الخالص.

ويعرض الفيلسوف في نص له لموضوع المفاضلة بين العمل بالفضيلة، وتملك الثروة فيقول: ـ «إن الشغف بالثراء والسعي إليه من الموضوعات الرئيسية التي ترضي ملذات الحس، بينما لا يمثل موضوع الفضيلة شيئاً ذا قيمة، لعدم اكتراث الناس بها، أو بدعاتها»[٢].

ومن جهة أخرى يرى الفيلسوف أن النظرة المستقبلية للناس تتوقف على الحس والشهوة، يقول في «أحاديث في الميتافيزيقا والموت» «إن الغالبية العظمى من الناس الحسيين يسلكون مسلك الأطفال في اتجاههم إلى الخير الحقيقي، فلا يسعون لبلوغ سعادتهم الروحية. ولا يقيمون للآخرة وزناً أو أهمية لاعتقادهم بأنها ضرب من الخيال والوهم. إن مثار اهتمامهم ينصب على الأشياء القريبة فلا يعيرون اهتماماً للأمور البعيدة، مهما بلغت من قوة

---

(١) **La Recherche:** P 453.

(٢) تضم العقيدة المسيحية ثلاث فضائل هي المحبة والإيمان والرجاء. وتعد المحبة هي أعظم هذه الفضائل على ما تشير إلى ذلك الآية ١٣ من الاصحاح ١٣ ـ رسالة بولس إلى أهل كورنثوس. ص ٣٨٤ جـ «أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة هذه الثلثة ولكن أعظمهن المحبة».

La Recherche: Tom 1 P 455.

وسلطان، لأنهم لا ينظرون إلا حولهم، ولا يبصرون إلا بحواسهم، ما يرضي غرائزهم وملذاتهم. . . إنهم ـ مثلاً ـ لا يلتفتون لحركة النجوم في السماء بقدر ما تزعجهم وتؤرقهم وخزة في جسدهم، إنها تصور لهم كما لو أن الطبيعة قد انقلبت رأساً على عقب»[1].

وهكذا يسخر الفيلسوف ممن يخضعون لحواسهم، بل يشبههم بالأطفال في سذاجة عقولهم وغفلتها، ثم يعود مرة ثانية فيصور حال هؤلاء عندما تتقدم بهم السن، وتتدهور صحتهم إلى المرض والهزال «وكيف ستخلو نظرتهم إلى المستقبل من شوائب الحس، وعلائق المادة مما يفسح مجالاً لقوة العقل وحضوره، فيبلغون السعادة الحقيقية»[2].

*بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة:

ينتقل الفيلسوف من عرض مسألة الفضيلة بين العقل، والحواس فيتناول موضوع آخر متصل بها إلى حد كبير هو موضوع الحياة الدنيوية والآخرة السعيدة ـ أو بمعنى مسيحي ـ الحياة الأبدية السعيدة».

إن هذا الموضوع مرتبط بمسألة الفضيلة والشهوة إلى حد بعيد، باعتبار أن الغرائز والشهوات من الأمور المتعلقة بحياة الإنسان فهو يسعى لتحقيق لذته العاجلة، وإرضاء غرور ذاته، المتلهفة لإشباع غرائزها. وأنه في هذا يتناسى أو يتغافل عن الآخرة بما ينتظره فيها من الثواب والعقاب يقول «مالبرانش»: «إن ما يغشى حياة الإنسان من أهواء وشهوات وما يحس به من ميل لحواسه إنما يعد من قبيل الأمور الفانية، إذا ما قيست بما تنطوي عليه الحياة الأبدية السعيدة، العامرة بالخير المقيم، من الكمال والمحبة من ثم فإنه من رجاجة العقل ألا نخلد إلا الثروة وما تجلبه من صيت Honneurs، وقدرة

---

(١) **Entretiens sur la Métephysique et sur la mort**; P. 3.

(٢) Ibid.

Puissance، وملذات Plaisires، وعظمة Grandeur، وكذلك فإنه لا يجب أن نستند في سعادتنا إلى الصحة والعافية الكاملتين فقد يصيبنا المرض، فنعود إلى الحسرة والضياع، ومن ثم فإن الثورة والملذات على خلاف أنواعها وكذلك الصحة، تعد من الأمور الزائلة إذا قيست بما سيحصل عليه الإنسان في الحياة الأبدية السعيدة من خير وغبطة»[1].

ويرى «مالبرانش» أن ممارسة الإنسان لأهوائه وشهواته في الحياة لا تنتهي ولا تتلاشى إلا بالموت، لذلك فهو ينادي بالبحث عن أهواء وملذات أخرى، من نوع حقيقي غير وهمي لا يقضي عليها الموت، ولا تنتزع بحضوره. وربما يقصد من وراء ذلك البحث عن لذة الإيمان لذلك فقد دعا إلى أن ننتهج في حياتنا سلوكاً يبلغ بنا نشوة الإيمان الغامرة حتى تسعد في الحياة الأبدية الآخرة فيصبح هذا السلوك الدنيوي هو الضامن لملذاتنا الحقيقية في دار البقاء الدائمة، ولذا فإن «مالبرانش» يتصور أن الموت «حادث عادل» لأنه وإن كان يعترض رغباتنا وملذاتنا، إلا أنه من ناحية أخرى لا يحول بيننا وبين سعادتنا الحقيقية، التي سنصل إليها لا محالة بعد هذا الحادث المؤكد وهو (الموت)، بل لعل الموت هو الطريق إلى هذه السعادة، فهو الذي يزيح الستار عن المظاهر الخادعة للثروات المحسوسة، فنقترب من الخير الحقيقي بواقعيته وقيمته، نمارسه في انتباه تام وخالص [2]، وفي إيمان مطلق.

ولذا فإن الإنسان العاقل المؤمن لا يخشى من الموت، بل لعله يتمناه، فهو الطريق إلى الراحة الأبدية، والخلاص من تيار المظاهر الحسية الفانية وهذا الأمر لا يحدث بالنسبة للإنسان، الذي تغلب عليه حواسه، فيتصور الموت ضيفاً ثقيلاً، مزعجاً، وغير مستحب.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

ويلاحظ أن الأمر لا يقف عند بعض الناس عند حد الانسياق في غمرة الشهوات والملذات، ونسيان الجزاء الأخروي، بل يتعدى الأمر بهم إلى الشك في وجود النفس وفي خلودها، وهم يركنون إلى هذا الرأي في سطحية وبلاهة ساذجة[1]، ومن ثم فإنهم يمارسون حياتهم من خلال إقتناص اللذات، والسعي وراء المغريات منكرين خلود النفس وحياة الأبدية.

---

(١) Ibid.

الفصل الثاني

العودة إلى الله

أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند "مالبرانش"

الفصل الثاني

العودة إلى الله

يؤوب الفيلسوف إلى الله من أثر الصراع الذي عاناه بين ما تغريه به الشهوات، والأهواء، وبين ما يمليه عليه عقله الخالص الذي يكمن فيه أثر النعمة الإلهية، إذ أن رغبة متسامية في التحلي بالفضيلة، وأخرى حسية تطلب الثروة والجاه، تدفعانه معاً إلى التقرب من الله والتوجه إليه راجياً منه المشورة.

وهذه العودة ليست جديدة على «مالبرانش» فهو يقول: «إنه يعود إلى الله في جميع ما يخفي عليه من أمور الفلسفة أو الفيزيقا أو المعرفة»[1] كما يذكر في «البحث عن الحقيقة» «سأرجو من الله في هدأة وسكون مشاعري وحواسي ما الذي يجب علي اختياره الثروة والجاه أم الفضيلة؟.

وينتهي الاختيار بالفيلسوف إلى «الفضيلة» تلك الهبة الإلهية التي يدفع لها الإيمان، فيكون اختيارها والتمسك بخيرها عزاء لأصحابها، الذين يمارسونها في كل لحظة، وسخرية من ركونه إلى خياله وثقته في حواسه، وهو يذهب إلى ذلك بقوله: « ـ وسيسخر الإنسان الداخلي الكامن في نفسي من الإنسان الحيواني الذي أبدو عليه»[2].

ومن تحليل هذا النص نجد إشارة إلى العطاء الإلهي اللاشخصي الذي

---

(١) La recherche; tome I P 465.

(٢) Ibid.

يكمن في عقله، ويدفعه دائماً إلى ممارسة أفعال الخير والكمال، أما هو في حد ذاته، فلا يمثل أكثر من مجرد إنسان مدفوع برغباته وغرائزه.

* أثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند «مالبرانش»:

في ضوء ما سبق، تتجه الأخلاق عند «مالبرانش» وجهة دينية روحية، أساسها استلهام نصوص الكتاب المقدس، والعمل بما يحض عليه من التسامي بالروح، وقتل شهوات الجسد وغرائزه، والعمل على التحلي بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، والسعي في طريق حب الله، لا حب المال والجاه.

ويترتب على ما سبق ارتباط موضوع الأخلاق بمسألة التمييز بين خصال النفس وغرائز الجسد، وما ينتج عن ذلك من إنكار سطوة الجسد، وتحريره من خداع الحواس، والاتجاه إلى تصفية النفس وصقلها بالزهد Ascése واستنكاه باطنها النقي الخلو من شوائب الحس ونوازع الرغبة.

من هذا المنطلق يتجه «مالبرانش» إلى زيادة اتحاد النفس مع الله، والتقليل بقدر المستطاع من مقدار خضوع الروح للجسد وهو اتجاه يهدف إلى دخول جميع المخلوقات في مجتمع واحد مع الله عن طريق ما يخلقه العقل الإلهي (صوت الله فيهم) من أحكام وعلاقات كمال. ويتعلق التمييز بين الروح والجسد بمسألة الخطيئة الأصلية التي يوليها «مالبرانش» اهتماماً خاصاً في مبحث «الأخلاق» فيرى أن أبوينا آدم وحواء قد أورثاها لذريتهما من بعدهما، فالإنسان يولد وهو غير بريء منها، ولا يتطهر منها إلا بحلول النعمة Grâce ويرى «مالبرانش» أن الله قد تنبأ بها، وأن تجسد الكلمة كان هدفاً من أهدافه، التي تتمثل في طريق العودة إلى الحق وهو الطريق إلى المسيح المرفوع إلى السماء الذي هو الحياة وهو النعمة الإلهية أو نعمة المخلص Rédempteur الذي أتى إلى العالم كي يخلص البشر من الخطيئة التي دفعتهم لها شهواتهم الجسدية منذ بدء الخليقة.

ويذكر «مالبرانش» موضوع المحبة فيرى أنها تنبع من مبدأين: هما النور والإحساس، يهدف المبدأ الأول المتعلق بالنور إلى الكشف عن الخير المتنوع الذي نسعى لتحقيقه، وبها تتحقق الرغبات الإنسانية. أما مبدأ الإحساس فيعني الاتجاه للخير والاستمتاع بتذوقه. وتبعاً لذلك تنقسم النعمة إلى نوعين: الأولى: هي نعمة النور Grâce de Lumière والثانية هي نعمة الإحساس (اللذة) Grâce de sentement يتعلق النوع الأخير بالسيد المسيح فيعرف لذلك «بنعمة المخلص» وتعني الإحساس أو اللذة غير المقصودة. أو تعني بمعنى آخر الجاذبية الأولية التي تدفع النفس نحو الخير الذي لا تبلغه بذاتها، بل بروح الإله الذي يدفعها برغبة حية مقدسة في سبيل الإستمتاع بخيرات الأرض. بينما تتعلق نعمة النور بتحقيق الرغبات ـ كما سبقت الإشارة ـ فهي التي تتحقق عن طريقها نعمة الخالق السابقة على الخطيئة الأصلية ـ التي أشار إليها سفر التكوين[1] ـ والتي بسببها تجسد الله، ولذا كان ينبغي على المسيح، أو (الإنسان الإلهي) لكي يقدس الكون، من الاتحاد معه، وبذلك يخرج من حالته الدنيوية، ويصبح إلهياً، فالكلمة الإلهية أو (الإنسان الله) ما كان لها أن تتحد بعمل الله، بدون أن تتجسد.

وحقيقة الأمر أن الكلمة الإلهية، قد تحولت في اتحادها بجوهري الروح والجسد، الذين يتكون منهما الكون إلى إنسان، لكن موقف «مالبرانش» مضطرب حول مسألة الخطيئة كعلة لتجسد الكلمة، وبهذه المناسبة يقول «مارتن»: «إن تمثل الجانب الإنساني في شخصية السيد المسيح عند «مالبرانش» قد حد من فاعلية الخلاص»[2].

إن الله قد تنبأ بالخطيئة لأن تجسد الكلمة كان أحد أهدافه، كما كان طريق العودة إلى الحق أو (الله)، طريق المسيح الذي هو الحياة.

---

(١) سفر التكوين: إصحاح ٢، ٣، ص، ٥، ٦، ٧.

(٢) Martin: **Malebranche** , P 13.

وهـذه العودة التي تهبط من أعلى، كمـا ينشأ الخلق تمـاماً إنمـا تجعـل المبادأة للألوهية في كل أمر من الأمور، ويبدو هنا الأثر الأوغسـطيني واضحاً، وخاصة في موضوع الـرحمة الإلهيـة Clémence (البر الإلهي): «فهكـذا أحب الله العالم حتى بذل ابنـه الوحيـد لكي لا يهلك كل من يؤمن بـه بل تكـون له الحياة الأبدية»[1] وتشير هذه الآية إلى مسألة الحب الإلهي للعالم وهو موضوع لم يغفل عنه «مالبرانش» ـ فقد أشار إليـه فيما ذكـره عن علاقـات الكمـال التي يعرفها «بنظام» وهو القاعدة الثابتة القـائمة على المحبـة الإلهية، التي تخضـع المخلوقات لها فتشعر بالغبطة والرضا، فالله يهب مخلوقـاته الخيـر بل يجبلهم على حبه والسعي له لأنه هدف من أهدافه، وحب له أيضاً يقول «مالبـرانش»: «. . . إن الله إنما يريد لمخلوقاته أن تتصف بالخير والمحبة. . . .»[2].

ويتضـح من هـذا النص إرادة الله في أن تتصف المخلوقـات بـالخيـر والمحبـة، لأن هاتين الصفتين تحفـظهم وترعـاهم لمجده الأعلى، الـذي هـو الغاية الأساسية لـذاته، والتي لا دخـل لحريـة الإنسان ولا لإرادتـه فيه، يقـول الفيلسوف: «على الرغم من الحرية التي تتمتع بها المخلوقـات في القرب من الله أو البعد عنه إلا أنه لا يخلق واحداً منها، بدون أن يوجه إلى محبتـه فتتجه جميعها، في غمرة محبتها، نحو خيره الأعظم وحبه الكبير»[3].

وإذا كانت المخلوقات تتجه في غمرة محبتها لخالقها نحو الخيـر الكلي (الخيـر الإلهي) Bien en généraleالذي هـو مصدر اتجـاههـا إلى الخيـرات الجـزئية، وحيث أن الله لا يحب إلا من خـلال حب واحـد، هـو حب ذاتـه، الذي يمنح الإتجاه نحو الخير من خلاله، لذلـك يصبح حب الخيـر الكلي هو

(١) انجيل يوحنا ـ إصحاح ٣، آية ١٧، ١٨ ص ١٤٩جـ

(٢) **La recherche**; Tome II p. 3.

(٣) Ibid.

مبدأ كل حب جزئي، وهو أيضاً إرادته الخيرة التي يعرفها «مالبرانش» بأنها «التأثير الدائم للإله خالق الطبيعة الذي يدفع النفس نحو الخير الكلي»[1].

وهكذا يرى «مالبرانش» أن المخلوقات تتمتع بحب خالقها فتتجه نحو الخير مستمتعة بحريتها في القرب منه أو البعد عنه» فما هي حقيقة هذه الحرية الإنسانية؟ وما هي صلتها بحرية الإله؟.

لقد أشار الفيلسوف إلى موضوع الحرية **Liberté** باعتبارها إحساس داخلي، في الإنسان يتميز عن الإحساسات الخارجية باليقين والدوام.

والحرية وثيقة الصلة بالوجود الإنساني وأنه لا سبيل إلى تبريرها إلا إذا سلمنا تسليماً مطلقاً باستمدادها من الحرية الإلهية[2]. التي تخلق الخير والشر، كما تؤثر بإرادة الله في الأشياء فتتحرك المادة، وتنتج العلل الطبيعية التي يرجعها بعض الفلاسفة إلى طبيعة عمياء[3]، غير مدركين خلق الله لها بوسائل تتناسب مع كمال ذاته، وفعله المتميز عن فعل الإنسان.

وإذا كان الله قد سمح بوجود بعض الفوضى (الممثلة في وجود الشر وخلق الشواذ) فإن هذا لا يعني أنه يتجه بفعله مباشرة إلى خلق هذا الشر، من حيث أن فعله يتجه موضوعياً إلى فعل الخير وإنما يتسامح الله بوجود الشر مع الخير الذي يقصده ـ جوهرياً وذلك لكي ينفسح المجال أمام الإرادة الإنسانية للاختيار بين ـ الأضداد والنقائض ـ وسائر الاحتمالات.. التي لا يمكن أن تكون كلها خيراً وإلا لبطل معنى الحرية، ومعنى الجزاء الأخروي، وأخيراً معنى الخلاص من الخطيئة.

---

(١) Ibid.

(٢) جان ڤال: الفلسفة الفرنسية من «ديكارت» إلى سارتر، ت فؤاد كامل م فؤاد زكريا ـ دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٢.

(٣) **La Recherche**; P 32.

فليس الشر مبدءاً أساسياً مساوياً لمبدأ الخير على ما ذهبت المانوية، والقديس «أوغسطين» الذي كان يذهب إلى وجود هذا المبدأ، إذ أن مشكلة أمل الشر كانت صعبة الحل بالنسبة له، قبل أن يعود إلى كنف المسيحية أخيراً كما ذكر في اعترافاته، حتى هداه القديس امبرواز إلى حقيقة هذه المسألة، وهي أن الشر يعتبر أمراً ثانوياً لا وجود له على الحقيقة بالنسبة لمبدأ الخير وعلى هذا الدرب سار «مالبرانش» في تفسيره لمسألة الشر.

رأينا من خلال عرض «الأخلاق» عند «مالبرانش» أنه قد ذكر عدداً من الموضوعات كموضوع الخطيئة والنعمة، ومسألة المحبة والخير والشر، والحرية الإنسانية والإلهية وهي مسائل تمس العقيدة المسيحية استند إليها في تأسيس الأخلاق فهو يقول في: «ميتافيزيقاه المستمدة من العهد الجديد، والممتزجة بالرياضيات وفكر أفلاطون المثالي، وبالأفلاطونية المحدثة: ـ يقول مسيح «مالبرانش» مخاطباً الإنسان «أنت هيكل الله الحي. . . وأنت جزء من جوهري»[1].

وقد استمد «مالبرانش» أصول فلسفته من فكر «أوغسطين» اللاهوتي، فليس بمستغرب أن تعبر الأخلاق في مذهبه عن روح مسيحية خالصة. فقد أخذ عن «أوغسطين» أفكاره خاصة رسالته في (النفس المتحدة بالله)، التي عبر عنها بصفتها حقيقة عليا، فزينها بتشبيهات بليغة فمن أقواله: « ـ إن عين الله مفتوحة على الحقائق الأبدية، وأن المسيح يتحدث في كل شخص، منا ويكفي أن يصمت الإنسان وتسكن حواسه حتى يسمعه»[2]. وكذلك عبارة: «ـ الله ينيرنا فعقلنا هو نور مضاء والله هو نور يضيء»[3] وقد ورد في فلسفة «مالبرانش» ما يشبه هذه العبارات الأوغسطينية التي عبرت عن إتجاه ديني

(1) Gouhie, R, H; **La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse** P 298.

(٢) جان فال ص ٤٢.

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة.

روحي مستمد مـن القديس «أوغسطين»، والعهد الجديد. مما يدعـونا لـلاتفاق مع رأي «دلبوس» الذي يقول فيه: «ـ إن الخطيئة، والتوبة، والخلاص ومسألة الحرية، والخير والشر وغيرها من مسائل ميتافيزيقيـة، وأخلاقيـة بالإضـافة إلى الأسرار المستمدة من الدين مباشرة، كانت كلها من عوامل التوفيق ـ في مجال الأخلاق عند «مالبرانش» ـ بين الاتجاهين العقلي والديني»[1].

---

(١) Delbos; V; **La philosophie francaise P 129 — 130.**

الفَصْلُ الثَّالِث

الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

تمهيد:

أولاً: موضوع المنهج، والمعرفة
ثانياً: موضوع الفيزيقا
ثالثاً: موضوع الإنسان والصفة بين النفس، والجسد.
رابعاً: موضوع الألوهية

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش"

يعد «مالبرانش» من أتباع مدرسة «ديكارت»، ولذا فإن فلسفته قد ارتبطت عن كثب، بالعناصر الأساسية في هذه المدرسة. وقد كان أول لقاء «لنيقولا مالبرانش»، مع مذهب «ديكارت» في مجمع الأوراتوار الديني الذي كان يموج بتيارات الفكر الديني الأوغسطيني، كما ضم عدداً كبيراً من المفكرين المناصرين لديكارت من الذين حافظت فلسفاتهم على الاتجاه المثالي والأفلاطوني، بعد أن تم إدخال المذهب الديكارتي إلى هذا المجمع.

وسوف نرى من خلال هذه الاتجاهات، كيف استفاد «مالبرانش» من «أوغسطين» و «ديكارت» معاً، في وضعه لنظريته عن المعاني Idees ولكن «مالبرانش» لم يلبث أن اتجه للقاء «ديكارت» بشخصه في عام ١٦٦٤، كما تصادف أن قرأ له مؤلفه «بحث في الإنسان»، ولقد أثرت دراسة هذا الكتاب بعمق في نفس الفيلسوف الذي ذهب يعبر عن هذا الموقف ببراعة في مؤلفه «البحث عن الحقيقة» بقوله: « ـ لقد أثرت هذه الدراسة لكتاب الإنسان في تفكيري إلى الحد الذي دفعني خفقان قلبي ـ مراراً، ومن شدة غبطتي ـ إلى الوقوف عاجزاً عن المضي في قراءته»[1]. ومنذ تلك اللحظة وعلى حد

---

(١) Malebranche; La Recherche de la vérité, Tome 1 P 3.

تعبيره: « ـ انكب بكل مشاعره وأفكاره ووجدانه على دراسة الفلسفة والتعمق فيها، حتى تمكن تدريجياً من اكتشاف ذاته»[١]. وقد عبر الفيلسوف عن هذه المشاعر في قوله: « ـ إن نوراً عقلياً مفاجئاً قد تكشف لي، كما شعرت بنقلة مفاجئة وأحسست بنبضات قلبي تشتد في أثناء القراءة، مما اضطرني إلى التوقف عنها لحظة حتى أتمكن من استعادة أنفاسي»[٢]. ويعد هذا التأثير الكبير للكتاب عليه، وأسلوبه في عرض مشاعره واحساساته، دفيل على استعداده الروحي الذي دفعه لقراءة بقية مؤلفات «ديكارت» فشرع بعدها في قراءة «قواعد في المنهج» و «التأملات الميتافيزيقية» حتى لقد أصبحت مجموعة هذه الكتب تشكل في نظره، السبيل اليقيني في الكشف عن الحقيقة، أي منهج الرشف الفلسفي الصحيح.

وهكذا يتضح لنا أن «مالبرانش» هو أول من عبر عن فلسفة «ديكارت»، إذ أنه لم يتفلسف إلا بعد أن فهمها بعمق وتأثر بفيزيقاها، وخاصة فكرة الميكانيكا الآلية، كما استفاد من نظرياتها الرياضية.

فمن حيث الإطار العام نجد أن «مالبرانش» يندرج تحت النسق الديكارتي المذهبي، من حيث أن فكره يمثل صورة من صور المذهب العقلي، الذي يعد موقفاً تصورياً ينطلق من الفكر Pensée إلى الوجود Existence.

ويتأثر موقف «مالبرانش» في اتجاهه العام بديكارت كما أشرنا بإيجاز في أربعة موضوعات، أولها هو: موضوع المنهج والمعرفة. أما الثاني: فهو موضوع الفيزيقا. وثالث هذه الموضوعات هو موضوع: «الإنسان والصلة بين النفس والجسد» أما الموضوع الرابع والأخير: فيتعلق بمسألة الألوهية.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

أولاً ـ موضوع المنهج والمعرفة

من المعروف أن المذهب يرتبط بالمنهج Méthode. ولكل فيلسوف منهجه الخاص المرتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفته. ولما كان «الحدس» هو قوام منهج ديكارتي[١]، فإن «الانتباه» Attention هو قوام منهج «مالبرانش».

وقد يبدو ـ لأول وهلة ـ أن المسافة ليست بعيدة بين الحدس الديكارتي والانتباه المالبرانشي، لأن كلا منهما يعد من قبيل المعرفة المباشرة، لكن المقارنة الجادة ستكشف عن خلاف جذري بين كل من الحدس الذي يمثل معاينة نفسية معرفية خالصة، وبين الانتباه الذي هو مجرد توجه واستعداد إرادي أو هو صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكي يهبها المعرفة على نحو ما سيبدو حين عرض نظرية «الرؤية في الله» Vision en Dieu.

فالحدس الديكارتي يتسم بطابع عقلي، بينما يتسم الانتباه بطابع صوفي، تأتيه المعرفة نتيجة حالة إشراق حضوري للنفس، تنتفي فيه صور الاستدلالات المنطقية، فتدرك النفس من خلاله المعاني التي هي النماذج الأزلية للموجودات، وعلى هذا النحو يمكن ملاحظة تغليب «ديكارت» للعنصر العقلي على مبحث المعرفة في حين رجح «مالبرانش» العنصر الديني فتحول مبحث المعرفة عنده إلى مبحث في اللاهوت Théologie، تغلب فيه عنصر الوحي على عنصر العقل. وهنا مبالغة في الاتجاه العقلي عند «ديكارت»، وخروجاً عن أبعاده الإنسانية.

بالإضافة إلى ما سبق فقد تأثر «مالبرانش» إلى حد كبير بقواعد «ديكارت» في المنهج، واستفاد منها، بل واتخذها منهجاً له في البحث عن الأفكار الصحيحة المتميزة، على حد ما يذهب بقوله في «البحث عن

---

(١) Maritain; Jacques, **The Dream of Descartes**, Philosophical Library New York 1944 P. 34.

الحقيقة» : ـ «لقد وضعت بعض القواعد التي تعين من يتبعها في الكشف عن الحقيقة، فتبينت من خلال هذا المنهج ضرورة التفكير في الحقائق البديهية والواضحة، التي لا يفحص الإنسان المركب منها قبل أن يفحص البسيط»[1].

وينطوي هذا النص المالبرانشي على إشارة صريحة إلى مدى استفادته من قواعد «ديكارت» في المنهج، إذ أن هذا النص ينطوي على ثلاث من قواعد المنهج الديكارتي، **الأولى**: هي قاعدة البداهة والوضوح، **والثانية**: هي قاعدة التحليل، أما **الثالثة**: فهي قاعدة التركيب وعلى الرغم من أن هذه القواعد هي نفسها قواعد «ديكارت» في المنهج، إلا أن «مالبرانش» يذكرها باعتبارها قواعد منهجه الخاص الذي يتوخاه في سبيل الوصول إلى يقين الحقيقة.

ويبلغ أثر فكر «ديكارت» ذروته عند «مالبرانش» عندما ذهب الثاني يمتدح مذهب الأول، ويمجده ويعزي إليه الفضل في بلوغ المعرفة اليقينية عن طريق المنهج. وقد أشار «مالبرانش» إلى هذه الآراء في خاتمة الجزء الثاني من كتابه الرئيسي «البحث عن الحقيقة»، كما أورد في هذا الموضوع من مؤلفه نقداً شديداً لفلسفة «أرسطو» ومنهجه، متفقاً في ذلك مع «ديكارت».

وعلى الرغم من وجود اتجاه مشترك للفيلسوفين في مجال المعرفة إلا أن «مالبرانش» قد اتجه اتجاهاً دينياً في ظاهر المذهب. بينما حاول «ديكارت» إخفاء حقيقة موقفه الذي سعى الأول لإبرازه ممثلاً في حقيقة العودة إلى الله مصدر الحقيقة ومنبعها الأسمى. وعلى الرغم من الأثر الواضح لفكر «ديكارت» على منهج «مالبرانش» فقد لعب الدين دوراً لا بأس به في تكوين أفكاره حتى أنه لم ينس التأثير الإلهي المحيط في عملية المعرفة، والذي

---

(1) Malebranche: **La Recherche de La Vérité** Tom 11 P 478.

يعبر عنه الأخير بقوله: ـ «إن الناس لتعجز عن الوصـول إلى المعرفـة اليقينية، من خلال دراستها للمنهج الديكارتي فحسب، ولو فعلوا ذلـك لميزوا ـ بـذلك الموقف المعرفي ـ على الخالق إنساناً يستفسرون منه عن حقيقة الوجود، بدلاً من اللجوء إلى الله خالق الطبيعة وواهب النعمة، لهذا ينبغي علينـا البحث مع «ديكـارت» ذاته عن الحقيقـة التي تقرب إلينـا السبيل إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره»[١].

وإذا حللنـا هذا النص تبين لنـا من خلالـه أثر الـدور العميق للدين على فكر «مالبرانش»، والذي تعدى في هذا الموضع أثـر الاتجاه العقلي لـديكارت عليه.

وقبل أن ننتهي من عرض أثر فكر «ديكارت» على المنهج والمعرفة عنـد «مالبرانش»، يجدر بنا الإشـارة إلى مسألـة هامـة فحواهـا أن «مالبـرانش» وهو بصـدد تفسيره للمـذهب الديكـارتي قد تنـاول مسألـة المعرفـة من وجهـة نـظر مخالفة لما ذكره «ديكارت» وقد أطلق البعض على هذه المسألة اسم «الواقعيـة الموضوعية» التي يتجه «ديكارت» بمقتضاها من عالم الفكـر إلى عالم الـوجود فيقطع بذلك الصلة بين الأشياء الموجودة في الـواقع المحسـوس وبين الأشياء الحقيقيـة التي يمثلها لنـا الفكر. ومن هنـا فلم يجد «ديكـارت» غير الألـوهيـة وسيلة تخـرجه من دائـرة الأنا Moiالمتغلقـة على ذاتها. -أمـا «مالبـرانش» فلم يحاول المطابقة بين الأشياء الخارجية والأفكـار العقلية بسبب أخـطاء الحواس من جهـة، ولاستحالـة التـطابق بين المعـرفـة والـوجـود في حـالات الهلوسـة والأحلام من جهة أخرى، ومن ثمة فقد تصور سبق المعرفة على الـوجود كمـا فعـل ديكارت» إلا أنـه لجأ في هـذا التصور إلى «نـظريتـه في المعـاني» التي تصورها مستقلة تماماً عنا وعن تغيراتنا النفسية، ومن هنا فقد نفى التـطابق بين

Malebranche: **La Recherche de La Vérité** Tom 11 — P 479. (١)

الأشياء الخارجية والذهنية باعتبار أن النفس لا تدرك سوى الموضوعات المتحدة بها اتحاداً مباشراً، والحاضرة فيها حضوراً إبستمولوجياً إشراقياً، من حيث كونها الموضوعات المباشرة للنفس (الروح).

ثانياً ـ موضوع الفيزيقا

قبل أن نشير إلى موضوع الفيزيقا، تجدر الإشارة إلى محاولة «مالبرانش» التي قام بها أثناء صياغة مذهبه، في الربط بين الفيزيقا الديكارتية التي ترى الأشياء كما تمثلها لنا ما لدينا عنها من أفكار جلية، بميتافيزيقا «أوغسطين» التي ترى الأشياء التي تمثلها لنا ما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة أيضاً، وكانت هذه المحاولة ثمرة من ثمار الأثر الروحي لكتاب «ديكارت» «بحث في الإنسان» على «مالبرانش»، فقد شرع على إثر قراءته له بمحاولة تأسيس فلسفته الجديدة منطوية على أسس من المبادىء الميتافيزيقية الديكارتية.

ولما كان الامتداد عند «ديكارت» امتداداً معقولاً. لذا فإن أحكامنا تصدر على الأشياء بما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة، وقد لاقت هذه الفكرة قبولاً لدى «مالبرانش»[١]، لأنها تتفق مع ما ذهب إليه القديس «أوغسطين» عن المعاني، الذي كان يرى أن انطباعاتنا الشخصية عن هذه الأشياء، أي رؤيتنا لحقائقها في ذاتها، تختلف عن الأعراض الحسية التي تحيط بها، وعلى ذلك يستند الحسيون في تكوين المدركات أساساً لهم.

ووفقاً لذلك فقد اتفق الفيلسوفان في موضوع الفيزيقا. فتصوروا أن الامتداد غير مادي، على عكس ما ذهب إليه الحسيون في تصورهم للامتداد،

---

(١) Copleston; Frederick: **A History of Modern Philosophy** Volume 4, New York

إلا أنه كان امتداداً معقولاً عند الأول وأضاف الثاني إلى معقوليته كونه «في الله» ممهداً في ذلك لمذهب وحدة الوجود الذي ظهر فيما بعد عند «سبينوزا». وبذلك وصل «مالبرانش» إلى حد تمكن فيه من إدماج المخلوق المتناهي Fini في الخالق اللامتناهي Infini منساق إليه بحكم تكوينه الأصلي أي أنه يمكن القول بأن فكره يعتبر تطوراً جذرياً نابعاً من الأصول الديكارتية.

ثالثاً ـ موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد

يعد موضوع الإنسان والصلة بين النفس والجسد، من أوائل الموضوعات التي تلقتها فلسفة «مالبرانش» عن «ديكارت» الذي أسهم في وضع تفسير لها، في نطاق مذهبه العام. وقد سبقت الإشارة إلى أن الإنسان عند الأول يتكون من جوهرين منفصلين هما النفس والجسد، وأن المعرفة التي لدينا عن نفوسنا أكثر يقيناً من معرفتنا بأجسادنا. أما الأخير فيذهب على العكس من ذلك ويرى أن معرفتنا بأجسادنا أكثر وضوحاً ويقيناً لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلي، إلا أن معرفتنا بنفوسنا تقوم على شعورنا الداخلي الذي يقل مرتبة عن المعاني التي لا تعرف نفوسنا إلا عن طريقها، كما أنه لا يمكن التوصل إلى معرفتها إلا بضرب من المماثلة ـ عن طريق الاستدلال القائم على المماثلة قياس التمثيل Analogie ـ ولذا فقد اتجه «مالبرانش» إلى حل مشكلة «ديكارت» الأساسية عن الصلة بين النفس والجسد، لا عن طريق حيل مصطنعة كما فعل «ديكارت»، بل عن طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفي الثنائية الفلسفية، فلجأ إلى الرؤية في الله، والعلل المناسبة[1].

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص ٩١.

رابعاً: موضوع الألوهية

لما كان لفكرة الله في الفلسفة الديكارتية أهمية كبيرة بصفتها قمة النسق الاستنباطي. ولما كان «مالبرانش» أحد الذين تابعوا «ديكارت» على منهجه، فإننا نتساءل عن الدور الذي تعلبه الألوهية في فلسفته، فهل وقف عند حد التجربة الديكارتية بهذا الصدد؟ أم أنه أمعن في الاستفادة من المؤثرات اللاهوتية، وبدلاً من أن يخضع هذه المؤثرات للطابع الفلسفي يسير في عكس هذا الاتجاه.

وسوف نحاول أن نتتبع مسار الأصول العقلية، واللاهوتية في فلسفة «مالبرانش»، حتى نستطيع الإجابة على هذا التساؤل، أيهما أكثر تأثيراً على فكر الفيلسوف اللاهوت المسيحي أم العقلانية الديكارتية؟.

الحقيقة أن الفيلسوفين يتفقان في موضوع الألوهية لأنهما يستمدان أصول فلسفتهما من اللاهوت، إلا أن ديكارت كان قد أخفى هذا الاتجاه إنسياقاً مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشة للظروف، وتجنباً للخلاف مع السلطة الذي تجرأ سلفه «سبينوزا» على الوقوف ضدها فلاقى الأمرين، لذا فقد حاول «ديكارت» في الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقة لحامل لاهوتي مستتر. أما «مالبرانش» فقد أبرز بوضوح هذا الحامل وجعل له مكان الصدارة من فلسفته.

كما يتفق «مالبرانش» مع «ديكارت» في مسألة الألوهية كموضوع برهان عند الثاني «البرهان الأنطولوجي»، على أساس أن معرفتنا عن الله ـ أساساً وجوهرياً ـ إلى ذاته، وإلى أن فكرتنا عنه تتضمن وجوده بالضرورة بدون حاجة إلى دليل يؤكد وجوده الذي يعد أمراً ليس منفصلاً عن فكرتنا عنه، على حين أن فكرة الله هي فكرة جوهرية يتمثلها «ديكارت» خارج الوحدة النسقية التي يبحث عنها.

لذا يمكن القول بأن «مالبرانش» قد اتخذ في مساره وجهة لاهوتية. على عكس ما فعل «ديكارت» الذي كان ينشد العلم الكلي Science Universelle، بهدف تنظيم المعرفة الإنسانية، للوصول إلى علم شامل يتم به السيطرة على الطبيعة في سبيل مصلحة الإنسان، فلا تنتظم المعرفة، ولا يقوم العلم الكلي ولا يتم السيطرة على الطبيعة، وما ينتج عن ذلك من قوانين تحكم العالم، وتنظمه إلا في وجود الإيمان الذي يعد أساساً النسق الاستنباطي، يزيد ويؤيد من قوته البرهانية. أما «مالبرانش» فرغم تأثره بالمذهب العقلي، إلا أن فلسفته كانت صدى لواقع ديني، روحي، غلب فيها الشعور الديني على العقل، ووصل بتصورية «ديكارت» إلى أسمى أبعادها الروحية. يعبر عن ذلك بقوله: ـ «إن تأثير اللاهوت على المذهب الديكارتي كان قد بلغ أوجه من خلال فلسفة «مالبرانش» »[1].

خاتمة:

في ضوء تناولنا لفلسفة «مالبرانش» يتضح لنا أن مذهبه كان ملحقاً ضرورياً وتفسيرياً، للمذهب العقلي عند «ديكارت»، ويكفي هذا تبريراً لإقامته لنسق فلسفي، تصور صياغته النتائج المترتبة على فكر «ديكارت»، والحلول المناسبة لرؤيته العقلية التجريدية فيما يتعلق بمسائل الفكر والوجود، النفس والجسد، والعلية.

لقد بدأ «مالبرانش» ديكارتياً عقلياً، مؤمناً بفلسفة «ديكارت» وما انطوت عليه من الوضوح واليقين الفكري، وما دعت إليه من نبذ لفكر «أرسطو» والمدرسيين. إلا أن توغله في المذهب ومحاولته سبر أغواره قد دفعت به إلى تكوين فلسفة خاصة تعدت حدود العقلانية التي ترسمتها فلسفة «ديكارت»، ذاهبة إلى أبعد حدودها المثالية والروحية.

---

(١) Ben; A, W: A History of Modern Philosophy P 43.

وقـد رأى «ديكـارت» أن يفصـل بيـن الفكـر Pensée والامتـداد Etendue واستعصى عليـه تفسير المعـرفة ووجـود العالم، بـدون اللجـوء إلى الألوهية. كما ميز بحسم بين جوهري النفس والجسد، فاستحال عليه التـوحيد بينهمـا، إلا باصـطناع حـل فسيولـوجي مادي، بـإرجاع التفـاعـل إلى «الغـدة الصنوبرية» في المخ.

ولمـا نظر إلى المـادة، جردهـا من القوة، وأحـالها امتـداداً، خلع عليـه الحركة التي تنتقل فيه من جزء إلى آخر، فأنكر العلية في الطبيعة.

وقد رأى «مالبرانش» أن سد هذه الثغرات ضروري فأرجع المعرفـة التي استحـالت عنـد «ديكـارت» إلى «رؤيـة في الله»، المعقـول الأوحـد، وأوجـد المناسبات الإلهية المتسببة في حوادث الكون، كما أرجع التفـاعل القـائم بين جوهري النفس والجسـد إلى الله أيضاً. وهكـذا أصبحت العلية مقصـورة على إرادته، فجعل منه الفاعـل الأوحد، غيـر أنه لم يقـل: بالمـوجود الأوحـد، أو وحـدة الـوجـود ـ على مـا ذهب إلى ذلـك «سبينـوزا» ـ الـذي هـاجم فلسفتـه بحماس.

لقد قدم لنا «مالبرانش» فلسفة عقلانية من حيث استمدادها الأساسي من فكر «ديكارت» العقلي، وإيمـانه المـطلق بقضايـا فلسفته الأسـاسية، في يقين المعرفة، وفي رفض فكر «أرسطو» والمدرسيين. كما أمدنا بفكـر روحي مثالي مستلهم من فكر القديس «أوغسطين» الديني، والعهد الجديد الذي أخـذ ينهل من منبعهمـا إلى أن انبثقت فلسفتـه معبـرة عن نسق روحي مثـالي نتـج عن محاولته تفسير مذهب «ديكارت»، وحذوه حذو «أوغسطين»، وتمسكـه بإيمـانه المسيحي.

المُلحَق

النصوص الميتافيزيقية الحديثة لنيقولا مالبرانش

نصوص عربية مترجمة

أ ـ نصوص متنوعة
ب ـ ترجمة ختام الجزء الثاني
من البحث عن الحقيقة

«نيقولا مَالبرانش»
نصوص ميتافيزيقية حديثة

أ ـ نصوص مختارة من البحث عن الحقيقة :

النص الأول:

«لقد أثرت دراستي لمؤلفات «ديكارت» تأثيراً عميقاً في نفسي، إلى الحد الذي دفعني خفقان قلبي مراراً ومن شدة غبطتي، إلى أن أقف عاجزاً عن المضي في قراءة هذا الكتاب الرائع «بحث في الإنسان».، الذي ما أن شرعت في مطالعته حتى أحسست بانتباه شديد، وبنور عقلي مفاجيء يتكشف لي، كما شعرت بنقلة روحية مفاجئة».

النص الثاني:

«إن الناس لتعجز عن الوصول إلى الحقيقة الكاملة، حال توجهها لدراسة منهج «ديكارت» فحسب ـ مع ما يحتويه من يقين وصدق ـ وإنما يجب عليهم أن يستعينوا بالنور العقلي، والحدس الإلهي في الوصول إلى المعارف، إذ أنهم لو ركنوا إلى المذهب الجديد لديكارت واعتمدوا عليه بصفة كلية، لفضلوا بذلك إنساناً على الله، يستفسرون منه ويسألونه بدلاً من التوجه إلى خالقهم، ومحاولة البحث الدؤوب في ظله، عما يعتريهم من عثرات في حياتهم. لذلك يجب البحث مع «ديكارت» نفسه عن الحقيقة الأبدية، النهائية، الموصلة إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره».

النص الثالث:

«يستحيل على شيء جزئي أن يمثل الخالق المتسامي أو يتصوره. فلا يمكن تصور وجود الله إلا بطريق «الرؤية في الله» Vision en Dieu، من حيث أنه لا يرى إلا في ذاته Dans Lui Même، كما أنه لا يمكن تصوره مطلقاً إلا بالتفكير فيه».

النص الرابع:

««إن ما يتميز به الوجود الإلهي من الشساعة واللانهائية، إنما يجعلاه في العالم كله، فهو موجود في كل مكان، من حيث كونه لا متناهياً، وهو كذلك ليس مجسداً ـ أي ليس في جسد ـ إذ لو كان كذلك لما استطاع أن يتحد بالأجسام، بالطريقة التي يبدو عليها، ولذا وحيث أن الله ليس جسماً ممتداً، فهو موجود في كل مكان، يمثل جوهره الإلهي امتداداً كبيراً، كالذي يبدو عليه الفيل الضخم، وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الضئيل.

إن الامتداد الإلهي متسوي، ولا متناه، كامل في سعته وعظمته وكامل أيضاً في جميع الأجسام الممتدة. ومن ذلك يمكن القول: «إن الله موجود في العالم بقدر وجود العالم فيه».

النص الخامس:

«لما كان الله هو الحاصل على القدرة التي تمنح المخلوقات الوجود، وعلى النور الذي ينير عقولهم، والقانون الذي يدبر إرادتهم، بحيث لا يملك سواه هذه القدرات ـ على حد قول «أوغسطين» ـ لذلك فإن أنصبتها جميعاً تتساوى في استمدادها للنور، من مصدره الأسمى فتصبح عدالة توزيع النور الإلهي بين العقول، هي مصدر الذكاء ومنبع الفهم، وأساس القدرة على الاتحاد بالله، الذي ينيرها، وينقيها، ويهبها القدرة والتدبر».

النص السادس:

«يمتنع وجود محدث متصف بالثبات، والخلود، والضرورة، واللانهائية، لأنها من صفات الخالق الذي هو «الله»، الوجود الكامل، اللامتناهي، الثابت، الذي لا يصدر عنه ما هو متغير، لأنه علة ذاته، ومبدأ إرادته، فلو أنه كان متغيراً، للزم وجود علة لتغيره، لكنه قائم بذاته، لا يتأثر بأي علة، لأنه علة ذاته... التي لا يوجد في أناتها ماضٍ ولا مستقبل، بل تكون في تواصل ودوام، في أزلية أبدية.

إن الله هو الذي يحتوي العالم المعقول، والذي ترى المخلوقات جميع الأشياء من خلاله، فيصبح أكثر ما فيها مادية وأرضية موجوداً فيه وجوداً روحياً. إن الله في كلمة أخيرة هو جوهر لا متناهي Infini.

النص السابع:

«إذا ما سألت الله، فيما يعن لعقلي من أمور ميتافيزيقية وطبيعية، فسوف يكون لي سيد مخلص، وعندئذ فلن أصبح مسيحياً فحسب، وإنما سيد فيلسوف عميق، موهوب بالكمال بالطبيعة والنعمة. إن عقل الإله ينيرني، بما يهبه لي من معاني عقلية خالصة، تتكون منها أفكاري، وأفكار المخلوقات بحيث أنني إذا ما تأملت ذاتي فإنني أصل لا محالة إلى الحقيقة، التي تربطني بالعقل الإلهي الذي يكمن في... فيا ليتني أسمع صوت الشخص، الذي يهمس في أعماق نفسي بوضوح ويخاطبني في بساطة ومحبة، من خلال تبشير إنجيله».

النص الثامن:

«إن للنفوس ميول Inclinations مثال الحركة Mouvement التي تتميز بها الأجسام، فلو أن النفس قد توجهت بدون ميل أو غاية لما أعجبت بحكمة

العقل الإلّهي. وأقول: إن ميول النفوس، وحركة العالم المادي إنما تصنعان معاً الجمال والكمال في الكون».

وبالرغم من هذا التنظيم الإلهي الدقيق للعالم، إلا أنه ينقلب رأساً على عقب لأقل تغير يحدث فيه، فنمو نبات صغير على الأرض في جهة اليمين بدلاً من اليسار، أو نموه بدرجة تزيد أو تقل عن المعدل، يغير من وضع كل شيء في الكون.

النص التاسع:

(من مؤلف أحاديث مسيحية)

«إن بحث الإنسان عن أسباب العلل، وتدرجه صاعداً بفكره من المعلول إلى العلة، إنما يوصله في النهاية إلى العلة الأولى التي لا يوجد أعظم منها وهي «الله»، ذلك الكائن المتسامي الذي يتوجه الإنسان له مباشرة في ابتهالاته ودعواته».

النص العاشر:

(من كتاب «أحاديث مسيحية»)

«ينبغي على الإنسان أن يلجأ مباشرة إلى الله، خالق الطبيعة، بدلاً من الانصياع في تيار الأفكار الخرافية. فإذا ما سألتني عن سبب ما أشعر به من آلام عندما أوخز؟ فإنني أخطىء إذا فسرت الألم الناتج عن الوخزة بالرجوع إلى قوانين الإلّه التي تعني: أن الوخزة يتبعها ألم، لما تفعله من تأثير مباشر على الأعصاب المتصلة بالمخ. لكننا إذا حاولنا تفسير إدراك الألم، ونشاط المخ باعتباره أمراً خاضعاً لقوانين إلهية خاصة مجهولة، كان علينا أن نسلم بأن الوخزة المفضية للألم، إنما تحدث بتأثير مباشر من الله. وتعد الصلة بين النفس والجسد مثالاً واضحاً على ذلك».

النص الحادي عشر:

«إن الرحمة والعناية التي تخضع لهما المخلوقات، لهما جزء من الرحمة والعناية الإلهية، التي تشمل الكون بأسره. كما أن ما يسري على الأرض من عدالة، إنما تعد جزء من العدالة الإلهية الحقيقية، التي يبثها الله في العالم».

إن العقل الإلهي ينطوي على العدالة الأصلية الجوهرية، وعلى الطبيعة العنصرية، ولكن يا ليتني أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفسي الضعيفة، في وضوح وبساطة فيهبني الحياة.

النص الثاني عشر:

«إن القوة المحركة لا تكمن بذاتها في الامتداد المادي، إذ أنه لو اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى، فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى، وتفيد هذه الحركة أن اصطدام الأجسام يعد أمراً ضرورياً، طبقاً لنظام الطبيعة في اتصال الحركة، وهذا يعني أن الأجسام ليست هي علة الحركة الحقيقية بالنسبة لبعضها البعض. إذ أنها لا تستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة فيها أصلاً فالقوة المحركة للجسم ما هي إلا أثر للإرادة الإلهية التي تحفظه على الدوام في أماكن مختلفة، وهنا يصبح الجسم هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر، وتكون علته هي الحركة الطبيعية التي يستقبلها عن طريق الجسم الأخير».

ويتعدى هذا الأمر إلى النفوس أيضاً، من حيث أن جواهرها المحدودة التي تعرف، وتحس، وتريد، لا تكمن فيهم كقوة ذاتية، ومن ثم يستحيل عليهم معرفة أي شيء أو الإحساس به، إلا إذا استمدوا من الله نوراً يساعدهم على ذلك، حتى إرادتهم ذاتها لا تستمد قوتها ولا فعلها، إلا إذا توجهت بإرادة الله نحو الخير العام، الذي يتصور خطأ أن الانتباه علته المباشرة.

ومن الخطأ تصور التفاعل بين الأجساد والنفوس كحقيقة ناشئة عن قوة اتحادهم، لأن الواقع يطلعنا على أن قدرة الحواس تأتي كنتيجة لاهتزازات في المخ باعتباره امتداداً مادياً، وبين قدرة نفوسنا على الإحساس. ومما يجعل من الأول علة حقيقية هي استحالة حدوث هذا الارتباط القوي بين شيء مادي وآخر روحي، ولكن سائر هذه العلل ليست أكثر من مناسبات وليست عللاً حقيقية.

ومن جهة أخرى، فنحن نقول: إن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم في العالم ومن ثمة ينتفي الارتباط بين إرادة تحريك الذراع، ومجرد حركة الذراع ذاتها، إذ أن إرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس مع الجسد وهنا فإن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد، إنما يرجع إلى وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل، يستند إلى قدرة الله المباشرة وإلى حكمة قوانينه ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فلا يوجد سوى «الله» وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات».

النص الثالث عشر:

«بعد وجود النفس إحدى الحقائق الواضحة. التي لا يوجد ما هو أكثر وضوحاً منها، ولكن يجدر بنا إذا أردنا الإحاطة بجوهرها ألا نخلط بينها وبين الأشياء الأخرى فإنه ليس من اليسير على الإنسان معرفة أصلها وطبيعتها.

وإذا كنا نشك ونريد ونفكر، فإن النفس ليست أكثر من شيء يشك ويريد ويفكر، شيء يستحيل معرفته والإحاطة به إلا عن طريق الرؤية البسيطة، والإحساس الداخلي.

ولقد تبين لي بمداومة التأمل والتفكير العميق أن الفكر هو جوهر

النفس، وأن الامتداد هو جوهر المادة (الجسد) ومن ثم فمن المحال أن يتصور الإنسان تأثير الجسد على النفس أو العكس. ولا اتحاد شيء مادي معها».

والنفس تتكون من قوتين: **الأولى**: هي قوة العقل الذي يتحدد وظيفته في القدرة على استقبال المعاني. والثانية: هي قوة النفس التي تبدو في صورة سلبية وإيجابية معاً، وهي لا تسري في الجسد، كما إنها لا تستقبل أي إحساس في حال اتحادها به، بل تظل منفصلة عنه.

ومن هنا يمكن القول أن النفس لا تستطيع امتداد، أو حركة. كما أن الجسد من جهة أخرى لا يمكن أن يحس نفس الإحساسات التي تتميز بها النفس... لذلك ينفصل الجوهران تماماً، ولا يحصل بينهما الاتحاد إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعاني النفس وانفعالاتها مع تأثيرات المخ وحركات الأرواح الحيوانية ذلك أن النفس موجودة أساساً في جزء من المخ، وهي تقوم بعملية الاتصال بين أعصابنا.

النص الرابع عشر:

«إن ذكاءنا وتفكيرنا على ما يبدو عليه، إنما يتشابه إلى حد كبير مع التفكير الإلهي، من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله. والدليل على ذلك أننا لا نستطيع إدراك أية حقيقة من مجرد فهمنا الإنساني في حد ذاته، بل إن تعرفنا على الأشياء يكون عن طريق النور الذي يهبه الله لنفوسنا. فتحدث رؤية الأشياء التي تبدو أمام العقل معاني معقولة مثلاً أو نماذجاً روحية للأشياء. نستطيع التمييز فيها بين علاقات مقدار، وعلاقات كمال تكون في استقلال عن عقولنا، وفي نظام نموذجي متصاعد، لذلك فإنها تعد أكمل من المخلوقات، كما تبدو أسمى وأرفع مرتبة من الأجساد ذاتها.

على ضوء ما سبق يتضح لنا: «أن العالم العقلي أكمل وأسمى من العالم المادي الدنيوي».

النص الخامس عشر:

«إن النفس لا تنطلق من الجسد، كأنها ذاهبة تتنزه في السماوات كي تتأمل الأشياء، فالحقيقة هي أن هذه المعاني تبدو كحقائق موضوعية، لأنها خارجة ومستقلة عنا، ولذا فلكي نعرف حقائق الأشياء، لا بد أن نتحد أو نرتبط بمعانيها في ذاتنا، والمقصود بالشيء هنا: ما هو مباشر أو قريب من النفس، إنه الشيء الذي يمس النفس أو يغيرها.

فهل من المعقول أن رؤيتنا لشيء ما تعني أن نفوسنا قد صعدت إلى السماء، حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشيء؟ وهل حقيقي أن النفس تصبح في السماء عندما ينظر الإنسان إلى النجوم؟ إن هذا لمن خطأ التصور ورحابة الخيال... فالنفس لا تصعد مطلقاً إلى السماء كي تطالع النجوم، لكنها تراها في العقل من حيث هي «معاني» فحسب.

لذلك ينبغي علينا لكي نعرف الشيء من أن نتحد أو نرتبط به في عملية المعرفة التي تعني اتحاد العقل مع الله».

النص السادس عشر:

«ينبغي علينا حين نشرع في التفكير، أن نلتزم بالأفكار الواضحة والمتميزة، التي لا نستطيع الوصول إليها إلا عن طريق تحليل الأفكار المركبة إلى أخرى بسيطة فإذا كان على الإنسان أن يبحث، فيجب عليه أولاً البدء بالأفكار البسيطة والأيسر فهماً، قبل البحث في الأفكار المركبة.

ولذلك ينبغي أن نجعل القاعدة الأساسية لتفكيرنا هي: البدء بالأفكار البسيطة الواضحة، وهذا يقتضي منا أن نلقي بالفكر الأرسطي خلف ظهورنا، وألا نوليه اهتماماً كبيراً، لسقامته، وعدم جدواه، فإن كتبه الثمانية عن الطبيعة

لا تعبر إلا عن منطق خالص، ولا يلاحظ من خلالها إلا مصطلحات عامة، لا يجني معها علم نافع ذو فائدة، ولا تنطق مصطلحاتها إلا بما هو حسي غامض. والغريب في الأمر أنه يتصور مع ذلك، أن أفكاره تجيب في كلمتين اثنتين، على عدد لا متناه من المسائل.

إنه يجب على الباحث عن الحقيقة، ألا يتصور ثمة جهد أو مشقة في البحث عنها، يكفيه أن يعرف فحسب ما ينطوي عليه عقله من أفكار واضحة متميزة. فلا يخشى الوقوع في الخطأ، لأن الأفكار الخاطئة لا تتسم عادة بالصدق والبداهة المطلقة، التي تدفع العقول المنتبهة إلى إدراك الحقائق».

النص السابع عشر:

«تعد الميول الطبيعية، والعواطف الإنسانية من أقوى دوافع الخطأ والخطيئة التي يرتكبهما البشر، فالميل إلى الملذات، وجموح الشهوات يخلق في الإنسان حيواناً حسياً، دائم الرذيلة، كما أن عاطفته وطموحاته، وما تنطوي عليها ذاته من صفات الغرور، والأنانية، والتهور إنما تدفعه دائماً إلى التعليم الخاطىء والمغالاة في حب الذات، والزهو بها، إلى حد التعلق بالأوهام، والجهل بحقائق الطبيعة والنعمة».

ب ـ خاتمة الجزء الثاني من «البحث عن الحقيقة»:

«تعد ميول الإنسان الطبيعية وعواطفه، من دواعي وقوعه في الخطأ، لأنها تدفعه للحكم على الأشياء بتعجل، فتصدر أحكامه بدون روّية أو حكمة».

وقد بينت في الكتاب الرابع: أن قلق الإرادة ينبع دائماً من الميل نحو الخير العام فهو الذي يحول بينها وبين إدراك الحقائق الخفية، كما بينت أيضاً أن اهتمامنا ينصب دائماً على حب الأشياء الجديدة والغريبة البراقة والجذابة.

غير أن هذا الاهتمام بما يترتب عليه من أضرار جسيمة، يعمي خيالنا ويغلق منافذ الحقيقة أمامنا، فيصبح في غير مصلحتنا.

بالإضافة للأسباب التي تدفع للخطأ كالميل الطبيعي للإنسان وعواطفه، وقلق الإرادة في ميلها نحو الخير العام، وجذب الأشياء الجديدة والحسبة لنا، فقد بينت في موضوع آخر أسباب المعارف الخاطئة، والدوافع الإنسانية إلى دراسة ما لا جدوى له من العلوم كدافع حب الظهور والغرور الأعمى، الذي يرضينا عند رؤية نظرات الإعجاب فيمن يحيطون بنا.

وفي هذا الموضع أيضاً بينت أثر الشهوات والملذات في غموض الحقائق، وأن الميل لهما والانجذاب نحوهما يحول دون النظر العقلي الخالص، ولا يدفع لاعتبار الأمور غايات في ذاتها.

وهكذا يبدو لي أن العقل لا يستطيع أن يكون أفكاراً من خلال ما هو ممتد، فالأشياء المحسوسة الممتدة تعوق عمل الذهن في الوصول لجواهر الأشياء في جلائها ووضوحها.

وفي الكتاب الخامس عرضت لبعض الأفكار المتعلقة بالإحساسات، التي تمثل القناة التي تربطنا بالأشياء الحسية، وكيفية الحفاظ عليها، كما أشرت إلى موضوع العواطف الإنسانية، ومصدرها.

وهكذا وبعد أن اكتشفت أسباب الأخطاء من أصولها، وسعيت مجتهداً لتخليص العقول والنفوس مما علق بها من أفكار مشوشة، تصورت أنه قد حان الوقت، كي أهيىء النفس وأعدها للبحث عن الحقيقة، ومن هنا فقد عرضت في الكتاب السادس للوسائل الطبيعية التي تؤدي إلى زيادة الانتباه وذلك عن طريق إجادة استخدام العاطفة والخيال الإنساني وحسن توجيههما.

بعد أن بينت أسباب الخطأ، وجدت أنه ينبغي على ذكر بعض القواعد الواجب اتباعها، للكشف عن الحقيقة، وتتلخص في ألا يقبل الإنسان سوى

الأفكار الواضحة البديهية، والمتميزة التي يقتنع بها جيداً، على أن يبدأ البحث في الأفكار البسيطة، ثم يتدرج بفكره صاعداً إلى ما هو مركب، ويجب عليه أن يعلم أن النوع الأول يعد بمثابة الأصول أو الأسس من النوع الثاني.

إن هذا المنهج الذي أذكره الآن: والذي ذكره «ديكارت» من قبلي، هو منهج غريب على الفكر الأرسطي، الذي لم يألف مثل هذه القواعد، التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ومن هنا فليس بمستغرب أن نتلمس الكثير من جوانب الضعف في المذهب الأرسطي على الرغم من تعدد مؤلفاته وكثرة عدد المتمسكين به، على نقيض حال المذهب الديكارتي الجديد الذي نوليه ثقة كبرى، والذي يكون مجال بحثه هي الأفكار الواضحة المتميزة، الأفكار البسيطة...

إن من يطلع على مؤلفات «ديكارت» فسوف يقتنع اقتناعاً كاملاً بجدوى هذا المذهب وقيمته. كما سيشعر بالسعادة لوجود محظوظين في بلده وعصره (العصر الحديث)، (العصر الديكارتي).

إن «ديكارت» هو الذي خلص عقولنا من مشقة التفكير في مباحث القرون الماضية. (عند الوثنيين، البرابرة)، وحملنا مشعل الحقيقة التي كان رائدها المخلص، إنه معلمنا الذي حمل على عاتقه مهمة تعريفنا بالحقيقة اليقينية، والثقافة الجديدة.

وبالرغم مما حصل عليه «ديكارت» من المجد والعظمة، ومع كل ما حققه من تقدم في نظرية المعرفة (في اليقين والوضوح والجلاء والتميز)، مع كل ذلك فإنه يجب علينا أن نقرأ أو نتعلم منه فحسب دون أن نتوقع دائماً أننا سنستنير بفكره أو نتوجه للحقيقة باتباع منهجه، فلو أننا فعلنا ذلك فسوف نميز بذلك إنساناً على الله نعود إليه في بحثنا عن الحقيقة بدلاً من العودة إلى الله.

والحقيقة أن يجب البحث عن الحقيقة التي يبحث عنها «ديكارت» لأنها تساعدنا في إدراك حقيقة الله. الذي نحبه ونستضيء بنوره الأزلي.

وفي تاريخ الفكر لا ينبغي على أي فرد أن يتبع مذهب ما كان من خلال نظرته إلى تأليه أصحابه أو النظر إليهم باعتبار أنهم معصومون عن الخطأ. أما السيد «ديكارت» العظيم فإنه على النقيض من ذلك لا يريد أن يجعل من أتباعه مجرد أتباع على مستوى التأييد الانفعالي والعاطفي أو المتابعة العمياء، بل يريدهم باحثين عن الحقيقة أو «تلامذة الحقيقة» أي أتباع الحقيقة حتى أنه يقول بنفسه: «ليس ضرورياً أن يثق الإنسان فيما كتبه أو يطمئن إلى الأفكار التي تضفي القوة والحجية على مذهبه كأفكار البداهة والوضوح والتميز» لذلك فإنه لا يريد إيماناً أعمى بمذهبه أو تأييداً بلا وعي أو بصيرة.

ومن ناحيتنا فإن «ديكارت» ما هو إلا إنسان محدود وعليه أن يوجه نفوس الناس نحو العقل المتسامي الإلهي La Raison Souveraine الذي يهبهم الذكاء والكمال.

ووفقاً لذلك فيجب على العقول المستنيرة أن تتخذ من أتباعها للمذاهب تمريناً، ونبراساً لها يدفعها للتعود على إدراك الحقائق العليا عن طريق زيادة صلتها بالله، وتقليل انقيادها الأعمى لحرفية المذهب، واستظهاره عن ظهر قلب والتمسك به بشدة بدون مناقشة، ومحاولة ترديده للآخرين.

إنه يجب على العقول المستنيرة أن تزداد اقتراباً من المعين الإلهي الذي لا ينضب حتى تتمكن من إدراك الحقائق الخافية عليها ذلك المعين الإلهي الذي هو الحياة وغذاء الروح.

La Vie et La Nourriture de L'Âme.

وبقدر ما تزداد صلتهم بالله، بقدر ما تستزيد وتستنير معارفهم أما إذا تلاشت هذه الصلة الروحية الأزلية وذهبوا يتمسكون بمذاهب الفلاسفة حرفياً

فإنهم يعجزون عن إدراك الحقائق في جلائها وصدقها وفي منح الآخرين الثقة في هذه المذاهب التي تمتلىء بالثغرات والأفكار الخاطئة.

ومن الغريب أن يظن هؤلاء التابعين للمذاهب أنهم أصبحوا علماء عندما تزدحم في أذهانهم المعلومات، والأفكار القديمة إنهم لا يفكرون ـ في تلك اللحظة ـ إنهم تحولوا إلى تلاميذ صغار يقول القديس بولس عنهم: «إنهم أصبحوا مخبولين على الرغم من إطلاقهم على أنفسهم لقب عقلاء».

لقد قدمت طريقة يستفيد منها كل من أراد استخدام عقله أو كل من أراد سؤال الله والتوجه إليه أنها «الصلاة» ذلك الطريق الذي يزيد من قوة الانتباه وفعاليته، إنها الصلاة الطبيعية التي نتوجه بها للسيد الحقيقي لكي يمنحنا الله النور والحقيقة.

اعتقد أنه ينبغي علي لكي أختتم هذا الكتاب أن أقول أن أفضل الطرق وأيقنها أمام الإنسان كي يصل إلى الحقيقة، ويتحد مع الله بطريقة أكثر نقاء أو كمالاً، هو أيعيش «مسيحياً حقيقياً» وأن يتبع تعاليم دينه، ويثق في الحقيقة الأبدية التي اتحدت معنا واحتوتنا.

وفي الحقيقة إني أكثر ميلاً لإيماني من عقلي. فلنتجه إلى الله ليس بما تنطوي عليه قوتنا الطبيعية من خمول وفساد منذ الخطيئة، ولكن بما تنطوي عليه نفوسنا من إيمان بالله خالقها الذي يقودنا إلى نور الحقيقة العظيم، هذا النور الذي سيبدد الظلام والقلق والجهل الذي يعتري أصحاب النفوس الطيبة ممن يعيشون فيه، فإذا ما اتجهوا إلى الإيمان أو استنارت أذهانهم في لحظة أبدية، فسوف ينعمون بالحياة الكاملة السعيدة في يقين الحقيقة الخالدة يغتبطون في ظل البحث عنها بنور الله الأذلي بدلاً من السعي في الحصول على العلوم، والمعارف الناقصة التي يعيشون في معرفتها في ظلام إلى الأبد.

---

(١) **La Recherche de La Vérité:** Tome Second, P. P. 476 — 481.

(أ)

قاموس المصطلحات الفرنسية الواردة بالكتاب

أولاً : المصطلحات

ثانياً : المصطلحات اللاهوتية

ثالثاً : أسماء الأعلام

(أ)
قاموس المصطلحات الفرنسية الواردة بالكتاب

أولاً - المصطلحات الفلسفية

النفس	Âme
قياس التمثيل	Analogie
إسم إله	Apollo
واجب الوجود (من ذاته)	Aséité
الصفات الإلهية	Attributs Divins
مجردة	Abstract
مطلق	Absolu
انتباه	Attention
قبليا	Apriori
نموذج	Archétype
بوردو (إسم مقاطعة)	Bordeau
الخير	Bien
الجمال	Beau
الطيبة العنصرية	Bonté même bon
العلية	Causalité
علة	Cause
العلل المناسبة	Causes occaisionelles

Congrégation de L'oratoire	مجمع الأوراتوار
Collège de la March	كلية لامارش
Chrétienne	المسيحية
Conception	تصور
Connaissance	معرفة
Création Arbitraire	خلق حر
Corps	أجسام
Corruption	فساد
Certitude	يقين
Creation	خلق
Création Continuée	خلق مستمر (متصل)
Continguité	التجاور (قانون)
Doctrine	مذهب
Demuirge	الصانع (عند أفلاطون)
Defaut	نقص
Dans lui même	في ذاته
Direct	مباشر
Dégénérescence	فساد
Existence	الوجود
Epistemologie	مبحث المعرفة
Epicuriens	الأبيقوريون
Esotériques	الغيبيات
Esprit	الروح
Entendement	فهم
Esprit pur	فهم (عقل خالص)

المكان	Espace
أرواح حيوانية	Esprits Animaux
التخير	Eclectisme
التجربة	Expérience
الامتداد	Etendue
متناهي (المخلوق)	Fini
قوة	Force
قوة علية	Force Causale
رقة	Finesse
نعمة النور	Grâce de Lumière
النعمة الإلهية	Grâce Divine
الغدة الصنوبرية	Gland — Pinéale
إنسان	Homme
الإنسجام الأزلي المسبق	Harmonie Préétablie
نظام (ترتيب)	Hiérarchie
صيت (المراتب)	Honneurs
المعاني (الأفكار)	Idées
اللامتناهي	Infini
الوثني	Idolatrique
خيال	Imagination
معقول	Intilligible
حدس	Intuition
الاستدلال	Inférence
ميول	Inclinations
العدالة الأصلية الجوهرية	Justice originale Essentielle
الرسائل الريفية (مؤلف)	Lettres provinciales

الحرية	Liberté
القوانين الكلية	Loi générale
القوانين الطبيعية	Loi Naturelle
وحدة مطلقة	Liberté
أم	Mère
تأمل	Méditation
استبعاد (كتاب)	Mis à L'index
منهج	Méthode
ربات الفنون (آلهة عند اليونان)	Muses
العصور الوسطى	Moyen âge
الأسطوري	Mythique
الشيطان الماكر	Malin Genie
الحركة	Mouvement
الذاكرة	Mémoire
الميكانيكية	Mécanisme
العالم	Monde
الأخلاق	Morale
نقص	Manque
الشر	Mal
الموناد (الجوهر عند ليبنتز)	Monade
الموت	Mort
الأفلاطونية المحدثة (مذهب)	Néoplatonisme
ضرورية	Nécessaire
مبحث الوجود ـ الدليل الأنطولوجي	Ontologie
فرص (مناسبات)	Occaisions

Ordre de la nature	نظام الطبيعة
Ordre	نظام
Oratoire (Oratoriens)	مجمع الأوراتوار
Obscure	غامض
Port — Royal	بور رويال
Panthéisme	وحدة الوجود
Pluralisme	التعددية (ليبنتز)
Parallélisme (Parallèle)	مذهب التوازي (سبينوزا)
Pères Apologistes	الآباء الممجدون
Paris	باريس
Pensée	الفكر
Pythagoricienne	الفيثاغوريين
Philosophie	فلسفة
Pères de L'Eglise	آباء الكنيسة
Protestantisme	البروتستانتية (عقيدة ـ حركة)
Parfait	كامل
Perfections Divins	الكمالات الإلهية
Propre — Substance	الجوهر الذاتي
Plein	ملاء
Participation	نظرية المشاركة
Perception	إدراك
Perfection	كمال
Recherche de la vérité	البحث عن الحقيقة (مؤلف)
Réponse	الرد (مؤلف)
Recherche de valeur	مبحث القيم

Raison	عقل
Renaissance	عصر النهضة
Ressemblance (Loi de la)	علاقة التشابه
Stoiciens	الرواقيون
Scolastiques	المدرسيون
Sagesse	حكمة
Simplicité	البساطة
Senses	الحواس
Traité	بحث
Traité de la Nature et de la Grâce	بحث في الطبيعة والنعمة (مولف)
Traite des vraies et des fauses idées	الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة (مؤلف)
Théologie	لاهوت
Théorie de L'Emboitement des germes	نظرية الأصول البذرية
Un	الواحد
Univers	الكون
Vision en dieu	الرؤية في الله
Villeneuve saint George	ڤيلينيف سانت جورج (مدينة)
Vrai	الحق
Vision	رؤية
Vérités Eternelles	الحقائق الأبدية

ثانياً ـ المصطلحات اللاهوتية

الزهد	Ascése
حب الله	Amour de dieu
السعادة (الغبطة)	Béatitude
تحول القربان	Consécration
الاعتراف	Confession
الرحمة	Clémence
المناولة	Comunion
المحبة	Charité
الندم	Contrition
خلق	Création
مخلوقات	Créatures
اللاهوت (الجانب اللاهوتي من السيد المسيح)	Divinité
الكنيسة	Église
الكتاب المقدس	Évangile
الغيبيات	Esotériques
الأزلية	E ernité
مطران (أسقف)	Évêque
الحياة الأبدية السعيدة	Éternité bien Heureuse
الإيمان	Foi
النعمة الإلهية	Grâce divine
نعمة النور	Grâce de lumière
نعمة اللذة	Grâce de Sentiment
مجد	Gloire

Hamanité	الناسوت (الجانب الناسوتي من السيد المسيح)
Incarnation (Incarner)	التجسد
Infinité	اللانهائية
Jesuits	اليسوعيون
Janesnistes	الجانسيست واليسوعيون
Jesus — Christ	السيد يسوع المسيح (عليه السلام)
Miracle	معجزة
Nihilisme	الخلق عن العدم
Omniscience	العلم
Omnipotence — puissance	القدرة
Pères de L'Église	آباء الكنيسة
Protestantism	بروتستانتية
Péché originale	الخطيئة الأصلية
Prescience	سبق علم الله
Plaisires	الملذات
Prédestination	القدر
Penitence — Contrition	التوبة
Prédication	تبشير
Révélation	الوحي
Rédemption (Redempteur)	الخلاص ـ المخلص
Sainteté	القداسة
Sacrements	الأسرار
Sainte Trinité	الثالوث المقدس
Socienianisme	السوسينس (مذهب)

Soumission	الخضوع
Union mystique au christ	الشركة السرية مع السيد المسيح
Unicité	الوحدانية
Vertu	الفضيلة

ثالثاً ـ أسماء الأعلام

Anaxagores	أنكساغوراس
Anaximandre	أنكسمندريس
Anaximène	أنكسمانس
André (Pierre)	بيير أندريه
Abélard (Pierre)	بيير أبيلار
Albert (Le Grand)	ألبرت الكبير
Aristote	أرسطو
Averroes	ابن رشد
Averrosists	الرشديون
Avicenne	ابن سينا
Arnauld	أرنو
Bacon (Roger)	روجر بيكون
Bacon (Francois)	فرنسيس بيكون
Boutroux (Emile)	إميل بوترو
Bergson (Henri)	هنري برجسون
Bruno (Giordano)	جيوردانو برونو
Beckman (Issak)	إسحاق بيكمان
Brehier (Emile)	إميل برييه
Berkeley (George)	جورج باركلي
Bonaventura	بونافنتورا
Bousseut	بوسويه
Bruyere (La)	لابروير
Charon (Pierre)	بيير شارون

Cardinal (de Bérulle)	كاردينال دي بيرول
Calvin (Jean)	جان كالفن
Cathrine (de Lauzon)	كاترين دي لويزا
Charlemagne	شارلمان
Copernic	كـوبـرينقس
Chanut	شانو
Carneluis Jansen	كارنيليوس جانسين
De Sévigné (Mme)	مدام دي سيفينيه
Delbos (Victor)	فيكتور دلبوس
Epicure	أبيقور
Epicurien	الأبيقوريون
Fénélon	فينيلون
Fontenelle	فونتنل
Gassendi (Pierre)	بيير جاسندي
Gouhier (Henri)	هنري جوييه
Galiliée	جاليليو
Goluis	جوليوس
Galenos	جالينوس
Heraclite	هيرقليطس
Huyghens	هويجنز
Hume (David)	دافيد هيوم
Hobbes (T)	هوبز
Hamlin (O)	هاملان
Kepler	كبلر
Luther (Marti,)	مارتن لوثر

Leibnitz (G. W)	ليبنتز
Malebranche (Nicolas)	نيقولا مالبرانش
Montaigne (Michel de)	ميشيل دي مونتاني
Mersenne (Marin)	مارين مرسين
Machiavel (Nicolas)	نيقولا ميكيافلي
Martin (J)	جاك مارتن
Newton (Issak)	إسحاق نيوتن
Nicolas (de case)	نيقولا دي كوسا
Origène	أوريجين
Platon	أفلاطون
Philon (Le Juif)	فيلون اليهودي السكندري
Pascal (Blaise)	بليز بسكال
Richard Simon	ريتشارد سيمون
Saint Augustin	سانت أوغسطين
Saint Thomas D'Aquin	سانت توماس الأكويني
Saint Anselm	سانت أنسلم
Saint Cayran	سانت سايران
Saint Philippe Neri	سانت فيليب نيري
Scotus (John Duns)	جون دونس سكوت
Spinoza (Baruch)	باروخ سبينوزا
Socrate	سقراط
Talés	طالبس
Yaspers (Karl)	كارل ياسبرز

(ب)

ثبت بالمراجع الأجنبية والعربية

أولاً: المراجع الأجنبية:

أ - مراجع فرنسية
ب - مراجع إنجليزية
جـ - دوائر معارف

ثانياً: المراجع العربية

أولاً: المراجع الأجنبية

أ ـ المراجع الفرنسية:

1 — Boutroux; E; **Science et Religion dans La Philosophie Contem Poraine,** Ernest Flammarion, Paris 1947.

2 — Boutroux; E: **Morale et Religion,** Ernest Flamma Rion Editeur, Paris 1925.

3 — Brehier; Emile: **Histoire de La Philosophie** Librairie Félix Alcan, Paris 1932.

4 — Brehier; Emile: **La Philosophie et Son Passé** Alean Presses, Universitaires de France, Paris 1940.

5 — Cresson; André: **Les Systèmes Philosophique** Librairie Arnauld Colin Paris 1929.

6 — Cresson; Andre: **La Philosophie Francaise** Librairie, Arnauld Colin, Paris 1944.

7 — Delbos; V: **La Philosophie Francaise** Librairie Plon, Paris 1921.

8 — Descartes; R: **Méditations,** M Khodoss Florence, Paris 1963.

9 — Gilson; Elienne: **La Philosophie au Moyen Âge,** Payot, Paris Saint Germain 1962.

10 — Gouhier, Henri: **La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse,** Librairie Philosophique Jurin 1924.

11 — Hamlin, O: **Le Système de Descartes,** P. U. F Paris 1951.

12 — Leibriz; G. W: **Théodicee** Par Paul Janet, Libairie Hachette Paris 1878.

13 — Malebranche; N. de: **La Recherche de La Vérité,** Tome I, Ernest Flammarion Editeur. Paris 1753.

14 — Malebranche; N. De: **La Recherche de La Vérité** Tome II.

15 — Malebranche; N. De: **Entretiens Sur La Métaphysiques et Sur La Religion,** Par Paul Fontana Librairie. Arnauld Colin, Paris 1922.

16 — Malebranche; N. De: **Entretiens Sur La Metaphysique** et Sur **la** Mort, Librairie Arnauld Colin, Paris 1922.

17 — Malebranche; N. de: **Petites Méditations Chrétiennes** Ernest Flammarion, Editeur Paris 1877.

18 — Malebranche; N. de: **Traité de Morale,** Librairie Arnauld Colin, Paris 1886.

19 — Martin. J: **Malebranche,** Librairie Bloud Paris 1912.

20 — Sertillanges; A. D: **S Thomas D'Aquin** Librairie Félix Alcan Paris 1925 Tome II.

21 — Spinoza, Bendict de; **L'Éthique** Troduit Par Roland Gallois, Edition Gallimard 1954.

22 — Werner; Charles: **Le Problème du Mal Dans La Pensée Humaine,** Presses Universitaires de France, Paris 1944.

23 — Wahal; Jean: **Tableau de La Philosophie Francaise,** Edition. Gallimard Paris 1962.

ب ـ المراجع الإنجليزية

1 — Ablurey; Castell: **An Introduction to Modern Philosophy.** University Of Orgen U. S. A 1963.

2 — Ben; A. W: **A History of Modern Philosophy,** The Thinkers Library London Watts 1912.

3 — Collins. D, James: **God in Modern Philosophy** U. S. A Chicago 1959.

4 — Colling Wood; R. G: **Faith and Reason** Chicago, Quodrang Books. U. S. A 1968.

5 — Copleston; Frederick. S. J: **A History of Modern Philosophy,** Volume 4 New. York 1963.

6 — Geoger; Wearner: **Paideia The Ideals Of Greek** Culture 1923.

7 — Guthrie: **A History Of Greek Philosophy** Cambridge WR. C. New York 1960.

8 — Ginsberge; Morris: **Dialogues on Métaphysics and on Religion,** London and Working 1923.

9 — Maritain; Jacques: **The Dream Of Descartes** Philosophical Library New York 1944.

10 — O'Connor. D. J: **A Critical History of Western Philosophy** The Free Press of Golencoe U. S. A 1964.

11 — Popkin, Richard: **A History Of 16 and 17 Centuries,** The Free Press Collier, New York U. S. A 1966.

12 — Russell; Bertrand: **A History of Western Philosophy,** London 1947.

13 — Russell; Bertrand: **Wisdom Of The West** Philosophical Library. U. S. A New York 1966.

14 — Sichel; Edith: **The Renaissance,** Thinkers Library London, 1940.

15 — Stroud; Barry: **Hume,** London, Boston and Henley 1977.

16 — Scraton; Roger: **A Short History Of Modern Philosophy,** London Boston and Henley 1918.

17 — Taylor; E. J : **Greek Philosophy** M. A London 1945.

18 — Vitch, John: **Discours on Methode** LL D The Temple Press, London 1916.

19 — Wright. W: **A History Of Modern Philosophy** Macmillan Company New York 1946.

20 — Zeller: **Outlines Of The History Of Greek Philosophy** London. 1948.

جـ ـ دوائر المعارف

1 — **La Rousse,** Librairie La Rousse, VI Paris 1956.

2 — **Encyclopaedia Britannice,** Library of Conggress Gatalog Card Number. U. S. A Volume 20 1964.

3 — **Encyclopaedia Of Religion and Ethics** Edited by James Hastings U. S. A New York Charles, Scribner's Son 1937 Volum VI.

٤ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور ذكي نجيب محمود.

ثانياً: المراجع العربية

١ ـ الكتاب المقدس المسيحي: «العهد القديم والجديد» دار الكتاب المقدس القاهرة ١٩٧٠.

٢ ـ إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠.

٣ ـ أبو الحسن (الأشعري): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٤ ـ أبو بكر (الباقلاني): التمهيد في الرد على الفرق، قدم له محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.

٥ ـ أبو حامد (الغزالي): المنقذ من الضلال، تحقيق كامل صليبا، د. كامل عياد، مكتبة النشر العربي، بدمشق ١٩٣٤.

٦ ـ أبو حامد (الغزالي): المنقذ من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٧ ـ إلياس مقار: قضايا المسيحية الكبرى، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية. د. ت.

٨ ـ توفيق (الطويل): قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب بالحماميز، القاهرة ١٩٤٧.

٩ ـ جان فال: الفلسفة الفرنسية من «ديكارت إلى «سارتر» ت فؤاد كامل م فؤاد زكريا، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٦٨.

١٠ ـ حسن حنفي (حسنين): قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

١١ ـ حسن حنفي (حسنين): نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

(أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني) دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ طبعة أولى .
١٢ ـ ديورانت (ول): مناهج الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦ .
١٣ ـ عبده (فراج) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ .
١٤ ـ علي سامي (النشار): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٠ جـ ١ .
١٥ ـ علي سامي (النشار): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، دار المعارف الإسكندرية ١٩٦٦ .
١٦ ـ محمد علي (أبو ريان): الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨ .
١٧ ـ محمد علي (أبو ريان): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، دار الطلبة العربية بيروت ١٩٦٩ .
١٨ ـ محمد علي (أبو ريان): تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ١٩٧٤ جـ ٤ .
١٩ ـ محمد علي (أبو ريان): تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٩ ط ١ .
٢٠ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية الإسكندرية ١٩٧٠ .
٢١ ـ محمد جلال (شرف): الله والعالم والإنسان، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٧١ ط ٢ .
٢٢ ـ محمود (قاسم): ابن رشد الفيلسوف المفتري عليه، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦١ .

٢٣ ـ محمد يوسف (موسى): بين الفلسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩.
٢٤ ـ يوسف (كرم): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٤٦.
٢٥ ـ يوسف (كرم): تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
٢٦ ـ : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧.

محتويات الكتاب

الباب الثالث

الباب الرابع

الباب الخامس

(أ)

قاموس

(ب)

ثبت

(جـ)